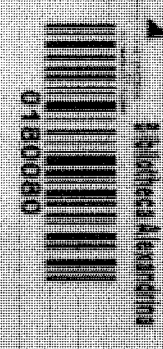


بول ووكر

الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم بأمر الله

حميد الدين الكرماني





ترجمة ... القصير



حميد الدين الكرماني

الفكر الاسماعيلي في عصر الحاكم بأمر الله



Author :Paul E.Walker
Title : Hamid Al -Din Al Kirmani
Translator :Sef Al-Din Al Kaseer
Al- Mada P.C.
First Edition :year 1980

اسم المؤلف : بول ووكر
عنوان الكتاب : حميد الدين الكرماني
ترجمة : سيف الدين القصير
الناشر : المدى
الطبعة الأولى : سنة ١٩٨٠

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٢٧٧٦٨٦٤ - ٢٣٢٢٢٧٥ - ٢٣٢٢٢٧٦ - فاكس : ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. Cyprus
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 .
Tel: 2776864 - 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289
E - mail : al - madahouse @ net.sy : البريد الالكتروني

بول ووكر

حميد الدين الكرماني

الفكر الاسماعيلي في عصر الحاكم بأمر الله

ترجمة
سيف الدين القصير



تمهيد

غرض هذا الكتاب تعريف قرّاء الإنكيلزية بمفكر إسماعيلي وكاتب كبير من زمن الإمام – الخليفة الفاطمي، الحاكم بأمر الله، الذي حكم من سنة ٩٩٦/٣٨٦ وحتى سنة ١٠٢١/٤١١. كان حميد الدين أبو الحسن أحمد بن عبدالله الكرماني، إذا ما استخدمنا اسمه كاملاً، شخصية هامة في الدعوة (أداة التعليم والدعاية في الحركة الإسماعيلية) من تلك الحقبة بحيث يستحق الاعتراف به لوحده لدعمه لإمامه ودفاعه عنه. وبالإضافة إلى ذلك، يبقى الكرماتي، على كل حال، ممن امتلكوا ذهناً نظرياً ذا عبقرية عميقة ساعدته في آن معاً على الفهم الكامل لأفضل الأعمال الفلسفية والعلمية العربية في زمنه، وصياغة مبادئها بطريقة جعلتها مفهومة من ناحية تعاليم الدعوة. وبعد كتابة الكثير من الكتب والرسائل التي تضمنّت مزجاً مبهراً بين الدين والفلسفة، اختفى أخيراً ولم يعد يذكر إلا من خلال هذه الكتب فقط. إن كتب الأخبار والتواريخ تقف صامتة تجاهه. وفي الحقيقة ليس لدينا الآن معلومات حول حياته سوى تلك التي دوّنها بكلماته مباشرة. ومع ذلك؛ فنحن على علم بأنه كان أول الدعاة الإيرانيين الشرقيين العظام الذين وجدوا مقراً لإقامتهم في القاهرة، عاصمة الفاطميين.

ونحن متأكدون بدرجة مقبولة بأنه قد تم استدعاؤه إلى هناك من قبل رئيس دعوة الحاكم المُعيّن حديثاً، وأن علمه كان له تأثيره وروعته حتى في ذلك الوقت، وأن شهرته أخذت تتنامى عقب ذلك. والإسماعيليون الذين أتوا من بعده بزمن طويل والذين نظروا إلى تلك الفترة مالوا نحو رؤيتها بشكل أساسي من خلال ما قدمه الكرماني من علوم ومعارف. إنه يبدو وكأنه قد حدد أفضل ما في عصره، وأنه تراثه الدائم. وعلى الرغم من أننا نعرف الآن أكثر حول عهد الحاكم، والكثير من الأحداث التي وقعت إبّانه في مصر وفي أماكن أخرى، وجزء صغير منها له علاقة بالكرماني، من خلال أدبيات الفكر والعلوم في تلك الفترة، إلا أنه لم ترتق أية شخصية أخرى في الدعوة لتقف إلى جانبه ولو من بعيد. ولذلك، فإنه من المناسب وبشكل مؤكد اعتباره ناطقها الرسمي، واعتبار أعماله أرقى إنجازاتها.

ولو كان الكرماني مجرد داعية نشيط للدعوة الإسماعيلية ولم يكن مؤلف كتب عقائدية ذات تأثير عميق، لربما كان سيتعرض أكثر للإغفال والتجاهل. وكونه قد ساهم في إنشاء وجهة نظر علمية تضاهي أكثر ما يكون فكر معاصره ابن سينا، وكان ممثلاً لها، فذلك يجعله ذا سحر مزدوج. لكن من عجائب التقادير أن الدراسات الحديثة عمدت إلى الإشارة عَرَضاً إلى أهميته في كلا الجانبين: أي باعتباره داعية بارزاً، من جهة، ورجل دين رئيساً ضمن إطار التقليد الفلسفي الاسلامي، من جهة أخرى. وقد جرى تحقيق أعظم أعماله، راحة العقل، من قبل عالمين مصريين هما محمد كامل حسين ومحمد مصطفى حلمي ونشر في القاهرة في وقت مبكر يعود إلى سنة ١٩٥٣ من قبل الجمعية الاسماعيلية في

بومباي (بالتعاون مع ي.ج بريل). وفور صدوره، ثم الاعتراف بتعقيداته الطاغية وبصنعته وصعوبته الناجمة عن ذلك. وعلى الرغم من أنه نال بعض الاهتمام والملاحظة، الا أنه بقي يجتذب قليلاً من البحث الجديّ. وبغض النظر عن نشر المزيد من كتبه ورسائله في السنوات اللاحقة، إلا أن عدداً قليلاً من الباحثين كان راغباً في القيام بمهمة عسيرة لفك رموزه وتقويم وبالتالي شرح صنائع ذهنه كما ظهرت في كتاباته فُرادى أو في مجمل فكره بشكل عام.

غير أن هذه الحالة المؤسفة لم تلبث أن تغيرت، وتغيرت بشكل مثير مع نشر كتاب لدانيال دو سميت بعنوان: la quietude de l'intellect ne'oplatonisme et gnose ismallienne dams l'ouvre de Hamied al-din al-kirmani (xe/xles).

سنة ١٩٩٥. وعلى الرغم من أنه سبق لدو سميت أن كتب بضع مقطوعات تناولت الكرماني في وقت مبكر، إلا أنه قدم الآن دراسة شاملة وهامة جداً لفلسفته ولإطارها ومصادرها. وشكل هذا الكتاب، أخيراً، مساهمة مؤثرة حقاً تسعى إلى الفهم العلمي للكرماني، وهي دراسة استحقها منذ زمن، لكنه لم يلقها. ومع ذلك هناك المزيد مما يمكن بل يجب قوله حوله، على الرغم من أن أعماله لم تطبع بكاملها، وأن العديد من تلك التي نشرت ظهرت وهي تعاني من مشكلات نصية وعيوب كبيرة. وهناك أيضاً قضايا تفسيرية هامة تماماً تتعلق بفكر الكرماني وبكيفية تصنيفها. وقد قام دو سميت في آن معاً بوضع نموذج علمي رائع لتقويم ما قاله الكرماني في كتبه واقتراح، في أثناء ذلك أيضاً، طرقاً لفهم فكره تضمنت تفسيراً سيكون هو بحد ذاته محرضاً

للمزيد من الاستقصاء حوله.

وليس هذا الكتاب، على كل حال، هو المكان المناسب للانخراط في تفاصيل وتدقيقيات ضرورية لمثل هذا الجدل العلمي. إذ يبقى الكرماني مجهولاً إلى حد كبير بالنسبة لقارئ الإنكليزية ومسؤوليتي الأكثر إلحاحاً هنا تكمن في إعطاء معلومات حول هذا الرجل وأعماله، وتقديم دليل لفكره بطريقة تجعل الآخرين - المتخصصين والهواة على السواء - قادرين على متابعته وفهمه. ولذلك أجّلنا المعالجة الشاملة من أجل تقديم تعريف وعرض أولي للحقائق والأفكار الأساسية. وطبقاً لذلك، يتفحّص الكتاب الحالي هذا الداعي الكبير باعتباره عضواً في الدعوة الإسماعيلية ويحاول شرح فكره بعمومية. وغرضه مشابه لدراستي لسلف الكرماني الهام، أبي يعقوب السجستاني، المنشورة ضمن السلسلة ذاتها. لكن من سوء الحظ أن قرّاء ذلك الكتاب سيجدون أن المنهج المطلوب هنا مختلف كثيراً. فبالنسبة للسجستاني، توفرت كمية لابأس بها من الدراسات السابقة التي كان معظمها من عملي. وفي هذه الحالة لم أكن على أنسة بالموضوع فحسب، بل وأسست له قاعدة يمكن البناء عليها فيما بعد. وبما أن كتبي ومقالاتي السابقة عن السجستاني تضمنّت، على سبيل المثال، بناءً كاملاً من توثيق النصوص، فقد قررت أنه بالإمكان محاولة تقديم تفسير جديد له دون إثقال القارئ بصفوف طويلة من الحواشي التي تصرف الانتباه، أو بدقائق البحث العلمي الأخرى. أما بالنسبة للكرماني، فإن هذا الأمر ببساطة غير ممكن. فالكثير مما يشكل مرحلة متقدمة أكثر، وهو ما أرغب في القفز إليه مباشرة فيما بعد، لا نجد له أساساً هنا. وبغض النظر عن بدايات دو

سميت القيّمة، فإنه لا بد من إضافة العديد من المراجع والتفاصيل لدعم ما أعرضه. وقد حاولت، مع ذلك، أن أحفظ في ذهني واجبين توأمين، أحدهما يتعلق بالخبير العالم الذي يطلب معرفة مصدر المعلومات التي أُورِدُها، والآخر يتعلق بالقارئ الأقل خبرة الذي يود معرفة المزيد حول عهد الحاكم وحو مؤيده المتحمس، الداعي العظيم ورجل الدين المتفلسف الكرماني، الذي استطاعت كتاباته أن تحدد بطريقة رائعة الفكر الإسماعيلي في تلك الأزمنة الخطيرة قبيل ألف عام.

لقد تلقيت، أثناء كتابتي لهذه الدراسة، المساعدة من عدد من الزملاء والمساعدين الذين يسرني أن أتوجه إليهم بالشكر، وتسجيل الاعتراف بفضلهم. وبادئ ذي بدء، فإنني مدين بدين خاص من العرفان للدكتور فرهاد دفتري الذي استجاب لعرضي بإضافة كتاب عن الكرماني إلى هذه السلسلة ورعاه حتى وصل إلى المطبعة. وقدمتْ ملاحظاته واقتراحاته مساعدة مؤكدة لتحسين النص في عدد لا يحصى من النقاط. وكذلك استفدت من قراءة متأنية للمسودة المبكرة من قبل البروفيسور زين قاسم من جامعة بومونا الذي غالباً ما حافظت معرفته بالمشكلات الفلسفية في الأدب الإسلامي، ولا سيّما الاسماعيلي، وحساسيته تجاه دقائق لغته، على إبقاء كلماتي داخل حدود المعقولية. وفي معهد الدراسات الاسماعيلية، خضعت النسخة المخطوطة لمراجعة شاملة أُحسد عليها، وحررت بمهارة نادراً ما نجدها هذه الأيام. ومن ضمن أولئك الذين ساهموا في هذا العمل، عليّ توجيه الشكر إلى قطب قاسم الذي استفسر عن العديد من إثباتاتي الغامضة أو ذات الحماس الزائد، وكثيراً ما أجبرتني اقتراحاته على إعادة النظر في نقطة حرجة،

مما جعل العمل النهائي أفضل بكثير.

أما هنا في شيكاغو، فقد كانت المساعدة التي قدمها البروفيسور فاروق مصطفى، الذي طلبت منه ترجمة بعض المقتطفات من كتابات الكرماني، لا تقدر بثمن. وبالمثل، فقد وفّر بروس كريغ وطاقمه في مكتبة جامعة شيكاغو الكثير من الدعم الذي كنت بحاجة إليه. وعلى الرغم من أن العديد من الأعمال التي أشرت إليها في الحواشي مطبوعة ومتوفرة على نطاق واسع، إلاّ أن عدداً منها لا يزال مخطوطاً. ومصادري في هذه الحالة كانت مجموعة الهمداني وجامعة طوبنجن ومكتبة بومباي ومعهد الدراسات الإسماعيلية، وعليّ توجيه الشكر إلى أولئك الين سهّلوا وصولي إلى نسخ من تلك النصوص.

ب. ولكر

الفصل الأول

الإمام والداعي

مقدمة

كان الخليفة الفاطمي، الحاكم بأمر الله، يباشر الحكم شخصياً إلى أبعد الحدود، وتميّز بالانشغال الشديد في جميع جوانب الحكومة المدنية والقيادة الدينية، أكثر من أسلافه على مدى قرن، وبالتأكيد أكثر ممن تلاه، وبما أنه تولى الأمر صغيراً لم يتجاوز السادسة عشرة فقد كان يجاهد دائماً ليثبت نفسه أمام جمهور المتنفذين الذين كان من الطبيعي لهم أن يسعوا إلى حجبه وإبعاده عن المسؤوليات التي كانوا يعتقدون أنها منوطة بهم من دونه، لكنه كان ينجح دائماً في الوصول إلى قلوب الشعب الذي أحبه وتعلّق به؟ كان شعبي الحكم شديد الكرم يبعث الهيبة والإجلال متى حضر وحيثما كان، ليس له بعد النبي ندّ يباديه. ومع أن معاصريه نوّهوا له بطموحاته الرائدة ومحاولاته المستمرّة لتصحيح وتحسين الحياة الاجتماعية والاقتصادية لرعيّته، لكنّهم سجّلوا عليه كثيراً من المآخذ التي اعتبروها أخطاءً أو ضلالات. لقد عانى الأسياد من سخطه واحتقاره لهم؛ كثير منهم فقدوا أوراحهم وأموالهم معاً، فاستأثرت قصصهم باهتمام المؤرخين والإخباريين، مع وجود عدد من التحوّلات والعقبات في مسيرة حكم الخليفة، لكن لم يتطرق لوصفها أحد، ولم يفسرها الذين شهدوا الأحداث ولا الذين كتبوا عنها فيما بعد[1].

لكن العهد كان شديد التحمّس للفهم الإسماعيلي للإسلام، وللدعوة التي طورته وعلّمته للناس. والحاكم نفسه كان شخصية استقطبت الشيعة في كل مكان، حتى لنجد العامة في بغداد يتظاهرون منادين باسم الخليفة الحاكم ويفضلونه على الخليفة العباسي آنذاك، مع وجود اختلاف في هذه الصورة: فهي من جهة تُظهر صورة الإمام الذكي الذي بعث الولاء والإجلال في نفوس الناس. صورةً لا نكاد نجد لها ذكراً فيما بقي لنا من وثائق. ومن جهة أخرى نجد صورة أكثر قتامة تدلّس، في أسوأ حالاتها، على الإمام وتنسب إليه إصدار مراسيم وقوانين مستنكرة لا تصدر إلاّ عن معتوه، أو أنها - أي الصورة - وفي أحسن الأحوال، تعبّر عن الدهشة والاستغراب وكأن العالم لم يشهد لها مثيلاً من قبل ولن تتكرر مرة أخرى. وليس من قبيل المصادفة، ولا من خلال الحقد والضغينة أن لم تعرف العصور اللاحقة كيف تستغل الوثائق والسجلات التي وصلتها من تلك الفترة الفريدة.

إن مسألة فهم فترة حكم الحاكم أو تقديرها بشكل مناسب لم تكن مجرد أمر مثير للحيرة بالنسبة لغير الإسماعيليين، الذين كان عداؤهم الطبيعي لحاكم إسماعيلي يساهم في جعل أية رواية عن نشاطاته أكثر قتامة. كما أنها أثرت بعمق على أولئك الأكثر إخلاصاً للإمام، وهذه حقيقة تظهر بوضوح في الرسائل المعاصرة لتلك الفترة. ومثل أية هيئة إدارية (بيروقراطية)، فقد توقعت «الدعوة» أن تتولى القيام بدور وسيط بين الإمام الذي يقودها بموجب هداية معصومة ومأذونة إلهياً وبين المؤمنين العاديين الذين قطعت الدعوة لهم العهد بالتعليم والرعاية. وواضح جداً، على كل حال، أن المؤيدين المتحمسين للإمام وجدوا المسألة

مقلقة لأنهم لم يتمكنوا من إدراك قيادته وفهمها بالطريقة المألوفة سابقاً. ومال الدعاة بالطبع إلى الاستدلال على سلطتهم الخاصة واستخلاصها بأنفسهم، لكنهم اكتشفوا أن إمامهم لم يكن ليستجيب في هذه الحالة الخاصة لرغباتهم. إنه لن يسمح لهم بالسيطرة عليه بعد الآن بدرجة لا تقل عن رفضه السماح بمثل ذلك لرجال إدارة امبراطوريته أو جيشها أو علمائها أو نخبها ولا حتى لعامة الناس في مجال سيطرته. لقد كان (الخليفة) الحاكم من ناحية جدلية، وبغضّ النظر عما يمكن قوله عنه، الحاكم الأقل اعتماداً أو الأقل خضوعاً لمستشاريه الخاصين ومعاونيه وخدمه وتابعيه.

ولدينا بخصوص هذه الفترة روايتان معاصرتان غنيتان بتفاصيلهما، وكلاهما كُتبتا من قبل مراقبين أقاما في مصر لبعض الوقت على الأقل. إحداهما «تاريخ» يحيى الإنطاكي، وقد كتبها مسيحي كانت له بعض الصلات الشخصية مع أفراد من دائرة النخبة الداخلية للحاكم حتى زمن مغادرته مصر إلى إنطاكية سنة ٤٠٤/١٠١٣. والأخرى لأمير غير إسماعيلي يدعى المسبّحي، الذي من المؤكد أنه كان من أهل الداخل هو نفسه، وكان بإمكانه بل وحادث الخليفة شخصياً في بعض المناسبات. ومن سوء الطالع أن الرواية الأخيرة قد فُقدت في معظمها ما عدا بعض المقتبسات التي تظهر في كتابات مؤرخين لاحقين. وعلى الرغم من أن كلا المصدرين هامان جداً، بل ولا يمكن الاستغناء عنهما، إلا أننا لا نجد في أيّ منهما، وهذا أمر مفهوم، رواية كاملة أو حتى صحيحة بخصوص أعمال الدعوة الإسماعيلية أو البعد الديني الكامن وراء سياسات الحاكم بأمر الله والبلاغات الصادرة عنه[٢].

وفي البحث عن مثل هذه المعلومات، لا بُدّ من الالتفات إلى سجلات الدعوة ذاتها، وهي التي تميل على كل حال لأن تكون صعبة الإدراك بسبب اعتماد السرية في عملها، ولا سيما في النشاطات والمواقف خارج مجال السيطرة الفاطمية على نحو خاص. بيد أنه كان بإمكان المؤرخ الطيبي ادريس عماد الدين، من القرن التاسع/ الخامس عشر، عندما ألّف كتابه «عيون الأخبار»[٢] – وهو تاريخ شامل للأئمة الإسماعيليين – عقب ذلك بعدة قرون، كان بإمكانه العثور على عدد من البلاغات من تلك الفترة إضافة، وهذا هو الأهم، إلى أعمال الداعي المعاصر حميد الدين الكرماني الذي يلخص، أكثر من أي ممثل آخر للدعوة، المنجزات العظيمة لذلك العصر، في نظر إدريس على الأقل.

كان الكرماني منافحاً موهوباً فكرياً وفعالاً في دفاعه عن الحاكم؛ شخصياً لم يقصّر أبداً في الدعوة إلي إقامته والدفاع عنها، سواء ضد الأعضاء المترددين والمنشقين عن الدعوة أم ضد المؤسسة التي تقف وراء البويهيين أو الشيعة الاثني عشرية في عراق العباسيين. يضاف إلى ذلك أن الكرماني، الذي كانت معارفه ومآثره العلمية تكافئ معاصريه، بما في ذلك الفيلسوف ابن سينا، وقد مارس في الواقع دوراً هاماً في مصر، وفي الذات عاصمة الامبراطورية، إبان لحظة صعبة ومضطربة في السنوات الختامية لعهد الحاكم. وعلى العموم، ربما كان إدريس محقاً في تقديره للأمر؟ فكل من الحاكم ومناصره العلامة الكرماني ينتميان لفترة واحدة. وفيما وصلنا من وثائق وسجلات، حيث الكثير من المعلومات مهما تكن محددة ومفصّلة، تعكس التردد أو الحيرة أو العداء الصارخ، نجد أن كتابات الكرماني، الذي كان شاهد عيان أيضاً وأيّد بشكل

أفضل من غيره الجانب الديني لما رآه ولما كُلِّف بتعليمه، هي مصدر رئيس من وجهة نظر إسماعيلية، بل وربما المصدر المعرّف لعصر بكامله.

أزمة في الدعوة ووصول الكرماني:

بالنسبة للفاطميين، لم ينفصل الدين عن الدولة إطلاقاً. وارتبطت الجاذبية الدينية للدعوة الإسماعيلية من حيث طبيعتها بالإمامة، ومن ثم بخلافة الإمام القائم بالأمر أيضاً. ومن حيث الممارسة، فقد فوّض الحاكم، ويعود ذلك في جزء منه إلى الأسلوب الذي تطور في ظل والده وجده، وظيفتين رئيسيتين إلى شخص واحد: وظيفة الدعوة ممثلة بمنصب داعي الدعاة، ووظيفة القضاء ممثلة بمنصب قاضي القضاة[٤]. وطبقاً لذلك، فقد تم دمج هذين الجانبين للحكم الفاطمي في منصب واحد. لقد كان على قاضي القضاة عقد المحاكم وترؤس الشؤون القانونية للامبراطورية، وقام في الوقت نفسه، باعتباره داعياً للدعاة، بإدارة البرنامج التعليمي ونشر الدعوة مما رتّب عليه هنا، في حده الأدنى، ظهوره الشخصي لقراءة الدروس على المؤمنين أثناء انعقاد «مجالس الحكمة» الأسبوعية، التي كانت تتكرر، من باب الضرورة أحياناً، لجمهورين مختلفين أو أكثر من الحضور في الأسبوع نفسه. يضاف إلى ذلك، وبالمقابلة مع وظيفته كقاضٍ للقضاة، فقد ترأس بصفته داعياً للدعاة مجالاً أوسع بكثير لأن الدعوة كانت تمتد نظرياً، وربما فعلياً، إلى جميع أراضي الإسلام، بل وحتى إلى مناطق خضعت لأعداء الفاطميين.

وقد شغل هذا المنصب المشترك، منذ بداية عهد الحاكم، أبناء وأحفاد القاضي الكبير النعمان (ت ٣٦٣/٩٧٤)، الذي شكّلت كتبه ورسائله

المنهاج النموذج والمادة المصدر لدراسة الفقه الإسماعيلي، إضافة إلى التاريخ المدوّن للحكم الفاطمي نفسه. والمرجح تماماً هو أن الفقه الإسماعيلي، بالمقابلة مع مسائل العقيدة الأخرى كعلم الكلام، كان في أذهان أولئك الناس ذا أهمية عظمى لأنشطة الدعوة الجارية، ولذلك كان عملهم كقضاة في محاكم القضاء وكمعلمين أو دعاة في «مجالس الحكمة» الأسبوعية، حيث كان يجري تعليم العقيدة الإسماعيلية، متوافقاً طالما أن الدورين المنوطين بهما لم يكونا متنافرين. وبالنسبة لهم، ما كانوا يعلمونه لجمهور من الحضور الإسماعيلي اشتمل أيضاً على جوانب من الشريعة أو تفسير لها.

وحتى بعد قيام الإمام بعزل هذه الأسرة من القضاة وإعدام العديد من أفرادها - لأسباب فهمها غامض، لكن ربما تضمنّت فساداً من أشكال مختلفة - وقطع بذلك سيطرة عشيرة القاضي النعمان على هذا المنصب، فقد عيّن فقيهاً إسماعيلياً مخضرماً آخر، هو الفارقي، لهذا الدور المزدوج. والحقيقة أن الفارقي قد بذل محاولات نشطة للقيام بكلتا المسؤوليتين. فهو لم يجلس للقضاء في المدينة القديمة، الفسطاط، فحسب، بل ويعقد عدداً وصل إلى خمسة مجالس(٥) أسبوعياً بصفته داعياً، وكانت هذه المجالس تلتئم في العاصمة الجديدة القاهرة فقط. وكان لمؤرخي تلك الفترة ملاحظاتهم حول صدق حرارة السكان الذين استجابوا لمجالس الحكمة بحماسة شديدة. وراح عدد حضور تلك التجمعات ينمو باضطراد، وبدا واضحاً أن الرسالة الإسماعيلية - بما رافقها من إخلاص للحاكم كإمام - كانت تلقى ترحيباً مؤيداً على نطاق واسع.

لكن على الرغم من هذه السياسة والنجاح الظاهر لمتولي منصبي قاضي القضاة وداعي الدعاة في تطوير الإسماعيلية، إلا أن الإمام عبّر في عدة مناسبات عن عدم رضاه عن الدعوة - بالشكل الذي أدارها فيه هؤلاء الرجال - وعن أدائهم للأشغال العامة. والحالات الأكثر خطورة انتهت بالطرد من المنصب في كل مرة. وكما هو الحال مع أمثلة أخرى لمثل هذه الأفعال، فإنه من المستحيل تقريباً، إذا ما أخذنا نزرة معلوماتنا بعين الاعتبار، القيام الآن بتفسير ما حدث ولماذا حدث. غير إنه يمكن للشخص، وعلى أساس من بعض التلميحات الخاصة في المصادر، التخمين بأن أولئك الرجال موضوع الكلام حاولوا، كما فعل آخرون في ظورف مشابهة، اقتطاع مجالات نفوذهم المستقلة الخاصة أو الانضمام إلى شخص آخر كان في ذهنه مثل ذلك الهدف. وطبقاً لهذا التفسير، وبما كان الإمام محقاً في النظر إلى مثل تلك الأفعال باعتبارها عدائية وتمردية والقائمين بها خونة. يضاف إلى ذلك أنه وُجدَ على الدوام توتّر خطير بين الخليفة وبين ممثلي تلك الأسر القوية كتلك التي للفارقي والنعمان وجوهر الصقلي وغيرهم. ومع ذلك، فإن الأمر لا يزال من باب الظن والتخمين[٦]. وما هو محدد أكثر، الخطوات التي اتخذها الحاكم بالفعل في أعقاب تلك الأزمات، ولا سيما في ردة فعله على آخر واحدة منها - نهاية دورة خدمة الفارقي قاضياً للقضاة وداعياً للدعاة.

كان الإمام قد أغلق مجالس الحكمة عدة مرات قبل اختلافه الأخير مع الفارقي، لكن في كل مرة كانت المجالس تستأنف بالنتيجة. وفي وقت متأخر من رمضان ٤٠٤/١٠١٤ أقدم على إغلاق مجالس الحكمة مرة أخرى. نحن لا نستطيع معرفة سبب ذلك بالضبط، إلا أنه أقدم على إعفاء الفارقي من منصبه بعد ذلك بأشهر قليلة وأمر بإعدامه. ومن

الصعب تقرير ما إذا كان قد انزعج من الأسلوب الذي نفذت به المجالس أم من الفارقي نفسه تحديداً أم من كليهما معاً. لقد كانت جريمة الفارقي خطيرة حقاً على كل حال.

في هذه المرحلة من حكمه، واجه الإمام مزيداً من التناقض الذي فرضته عليه شعبيته من جهة والسأم المتعاظم من المطالب الدائمة التي فرضتها عليه، ومن ضغوطات الحاشية التي كانت تعمد إلى تقييد حريته الشخصية. وكان بحلول ذلك الوقت قد تخلى عن ارتداء الملابس الملكية الفاخرة المعتادة الخاصة بمنصبه وتبنّى أسلوباً بسيطاً في زينته، وركب حماراً أثناء خروجه في جولاته العامة محاطاً بعدد قليل من الغلمان والحشم. ومع ذلك، فقد زادت مرات خروجه، التي كان العديد منها يتم ليلاً، إلا أنه أصرّ أيضاً خلال سنتي ٤٠٣-٤٠٤/ ١٠١٣-١٠١٤، على سبيل المثال، على الركوب في شهر رمضان إلى كل واحد من المساجد الجامعة الأربع أيام الجمع المتتالية ليصلي فيها مع الناس. وكان يتوقف أثناء ركوبه خارجاً من القصر وعائداً إليه، مرات عديدة لتلقي طلبات استرحام من العامة والتحدث معها. وفي إحدى الجمع من سنة ٤٠٤ هـ، أمضى وقتاً طال كثيراً وهو يتحدث مع الناس العاديين ويضحك معهم بحيث استغرق منه ذلك طوال فترة بعد الظهر ليعود إلى القصر، علماً بأن المسافة إلى المسجد كانت قصيرة جداً.

لكن رغبته في تمكين الناس من الوصول إليه كانت متعارضة بشكل واضح مع المحافظة على استقلاليته. وكان قرابة ذلك الوقت أن حاول تعيين ابن عمه عبد الرحيم بن الياس ولياً لعهده، ربما بأمل أن يقوم الأخير بتحمل بعض من المطالب الثقيلة التي كانت تضغط على وقته

وطاقته. ففي إحدى المرات أصدر مرسوماً، على سبيل المثال، أمر بموجبه رفع جميع المظالم وطلبات الاسترحام إما إلى ابن عمه ذاك أو إلى القاضي الفارقي بدلاً من نفسه، والظاهر أن ذلك الإجراء لم يحقق الفرج للناس كما كان يأمل مما دفعه إلى التخلص من الفارقي. بعد ذلك بفترة قصيرة، في الوقت الذي عزل فيه العديد من أصحاب المناصب الهامة في الدولة وأغلق مجالس الحكمة.

وأقدم الحاكم عقب ذلك على محاولة ممارسة الحكم شخصياً ما خلا خدم قصره؛ وهذه حالة تبدو أكثر تناقضاً مع رغبته الظاهرة في أن يكون متحرراً من المسؤوليات العامة التي لا تنقطع. وما كان أكثر خطورة في ظل تلك الظروف هو منصب قاضي القضاة، المركز الذي لم يكن بالإمكان تركه شاغراً لفترة طويلة. غير أنه مضت أربعة أشهر قبل أن يُعيّن أحداً لذلك المنصب. وقام خلال تلك المدة باستشارة الأشخاص الأكثر ثقة لديه، ومن بين هؤلاء كان أبو الفضل جعفر، وهو عالم ضرير اشتهر في علم النحو والمعاجم وأُطلق عليه لقب «عالم العلماء»، وعيّنه ليدرّس في دار العلم، وهي الأكاديمية التي كان قد أسسها قبل تلك الفترة بعقد من الزمن[٧]. وأوصى أبو الفضل جعفر بأن أفضل مرشح لمنصب قاضي القضاة هو ابن أبي العوام، الفقيه الحنبلي صاحب الخبرة الطويلة بالقضاء المصري. واستجاب الإمام بإيجاب لذلك الاقتراح على الرغم من أن ابن أبي العوام لم يكن إسماعيلياً. وأصبح منصب قاضي القضاة بهذا التعيين - الذي كان ناجحاً بدرجة كافية جعلته يستمر حتى وقت كاف من العهد التالي - يحتله شخص غير مؤهل لتولي مسؤوليات الدعوة بل وعازف عنها. وفيما يتعلق بالأمور الشرعية، فقد

نصّ الإمام مشترطاً وجوب جلوس أربعة من خبراء الفقه الإسماعيلي في دار القضاء إلى جانب قاضي القضاة الحنبلي ذاك من أجل تغطية القضايا التي تقدم وتستوجب استعمال الفقه الإسماعيلي. أما الدعوة فكانت تستوجب حلاً مختلفاً، ومن المؤكد أنه لم يعد بالإمكان تركها مرتبطة في جوهرها بالأمور الإدارية للفقه حتى بدراسته.

واختار الحاكم للدعوة أحد المساعدين الموثوقين والمسنّين، رجلاً عُرف على نحو غير دقيق باسم أبي منصور ختّكين الضيف، المعروف أيضاً بنسبته العضدي، وهي نسبة اكتسبها من خدمته السابقة للأمير البويهي عضد الدولة. وخلافاً لأسلافه، فلم يكن ختْكين ينتمي إلى جماعة القضاء. وقد سبق له أن تولى مرة إمارة دمشق للفاطميين لفترة وجيزة، وقيل إنه كان يعرف سورية جيداً من خلال خبرة شخصية تجمعت له هناك ومن توليه لمراسلات الإمام مع تلك المقاطعة. وكان ختْكين هو من لفت نظر الحاكم لأول مرة إلى ما يجري في كنيسة القيامة من ممارسة للتدجيل والضلال الأمر الذي أدى إلى حادثة هدم تلك الكنيسة المشهورة في القدس. وكذلك، عندما بعث الإمام برجاله فيما بعد لفتح منزل الإمام الشيعي المبكر، جعفر الصادق (ت١٤٨/ ٧٦٥)، في المدينة واستعادة محتوياته، فقد أوكل المهمة برمتها إلى هذا الرجل ووضعها تحت إشرافه. من هذه التفاصيل، وأخرى غيرها، تظهر صورة ختكين كرجل قادر تماماً وخادم مخلص بلا نكران. وعلى أية حال، ما إن قام الحاكم بفصل الدعوة عن القضاء حتى كان ختكين من تولى مسؤولية الأولى واستؤنفت مجالس الحكمة في نهاية الأمر بعد انقطاع دام عدة أشهر، وربما كان ذلك في نهاية سنة ٤٠٥/ ١٠١٥ أو بداية ٤٠٦/ ١٠١٥ في

أغلب الأحوال.

لذلك، فإن إعادة تأسيس الدعوة المحلية - أي في العاصمة (فليس هناك من إشارة إلى أن الدعوة في الخارج قد توقفت أو انقطعت) - قد يكون يُوشر بها في تلك الفترة وأن خطوة رئيسة فيها تضمّنت وصول الكرماني إلى القاهرة. وفي مطلق الأحوال، فإن خَتْكين نفسه هو من كان مسؤولاً عن وجود الكرماني هناك، بل هو من كان قد استدعاه من أجل ذلك الهدف القائم في ذهنه. لكن ليس هناك من طريقة تقريباً لمعرفة ماذا كان في ذهن الحاكم أو في ذهن داعي دعاته الجديد. فالمعلومات المتوفرة في تواريخنا، ولا سيما تلك التي تأتي من تاريخ المسبّحي الضخم، تبدأ بالشح مع نهاية سنة ٤٠٥هـ. ويروي يحيى عدداً قليلاً من الحقائق الثمينة من سنوات لاحقة، لكن تلك السنوات الختامية للحاكم عموماً، أي من سنة ٤٠٥ إلى ٤١١، لم تجر تغطيتها بشكل مناسب. في ظل تلك الظروف، من المهم جداً أن يقوم الكرماني نفسه على وجه الخصوص بتوفير ما يشكل معلومات شاهد عيان خطيرة، ولو لم يكن من باب النية لحفظ التاريخ أو تدوينه.

والشيء الأكثر تأكيداً هو أن الكرماني سبق له أن كان بحلول سنة ٤٠٥/ ١٠١٤ مؤلفاً لأعمال إسماعيلية له شهرته واحترامه، وأنه احتل مناصب رفيعة في الدعوة الخارجية. ولا بدّ أن كتاباته السابقة دفاعاً عن إمامة قد لاقت الترحيب في القاهرة. وكتب بعد قدومه إلى القاهرة دفاعاً قوياً آخر عن تلك الإمامة مؤكداً استمرارية الخط الفاطمي لأجيال عديدة تالية، وقد أطلق على هذه الرسالة اسم «مباسم البشارات». وما هو أكثر أهمية هو اعترافه فيها بكل صراحة بالفوضى السائدة والجزع

اللذين لاحظهما داخل الدعوة في مصر غِبَّ وصوله.

وتعتبر كلماته الدليل المباشر الوحيد على الكيفية التي رد بها الإسماعيليون المصريون على ما كان يجري هناك. أما سنة وصول الكرماني فكانت إما ٤٠٥ أو ٤٠٦ (١٠١٤ أو ١٠١٥)، وذلك من خلال إشارة غير مباشرة وردت في الرسالة المذكورة ذاتها والتي يوردها النسّاخ، على كل حال، على أنها هذه أو تلك ولا توجد طريقة الآن لتحديد أيّ القراءات هو الصحيح. ومع ذلك، فالكرماني كتب أيضاً قرابة ذلك الوقت عملاً آخر، عبارة عن رسالة قصيرة سمّاها «الرسالة الدرية في معاني التوحيد». وهو يقرّ بوضوح في بدايتها بالدور الهام لختْكين، الذي يطلق عليه «الباب إلى رحمة الإمام»، والحامل للقب «الصادق المأمون» و«داعي الدعاة». واضح إذن أن الكرماني كان يعمل، عند تصنيفه لهذه الرسالة، تحت إشراف ختْكين. يضاف إلى ذلك أن لقب «الصادق المأمون» كان، طبقاً لرواية يحيى، قد مُنح لختكين من قبل الحاكم بعد تعيينه داعياً للدعاة لأول مرة. وهكذا، فإن شهادة الكرماني تشير إلى انغماسه بما كان في القاهرة في ذلك الوقت، وأن رسالته، طبقاً لذلك، تعكس الرسالة العقائدية للدعوة في تلك الفترة المحددة، أي قرابة ٤٠٦/١٠١٥ - ٤٠٨/١٠١٧.

- مهنة الكرماني السابقة في الولايات الشرقية والعراق البويهي:

نظراً لأننا لا نعثر على أثر للكرماني في أي من التواريخ والوثائق الأخرى، سواء بخصوص نشاطاته في القاهرة أو مهنته السابقة في الشرق، لذلك فإن كلماته الخاصة تكتسب، عندما تشير إلى تفاصيل تتعلق بحياته الشخصية، أهمية بالغة وقيمة غير عادية. وتقيّم مثل تلك الفقرات والمقاطع يصبح، بالإضافة إلى ذلك، ضرورياً ليس من أجل تدوين رواية بخصوص الأحداث الجليلة في القاهرة التي ذكرناها للتو فحسب، بل وما هو أهم من ذلك ما يتعلق بالمناصب الأقدم للكرماني. إذ ليس هناك أية معلومات تتعلق به أو بدوره في الدعوة. وحتى المرجعيات الطيبية اللاحقة، من أمثال المؤرخ إدريس، نجد أنها ربما اعتمدت حصرياً على تعليقات الكرماني الخاصة الواردة هنا وهناك في كتاباته.

وتنص مرجعيات طيبية كإدريس على أن الكرماني حمل لقب «حجة العراقين»- أي العراق نفسه وأجزاء من فارس. فإذا ما حمل مرتبة «الحجة»، فإن ذلك يجعله مديراً للدعوة في منطقته وأعلى مرجعية محلية فيها. ولا يبدو أن هناك سبباً صالحاً لرفض هذا الاستخدام طالما أنه ينسجم مع المعلومات الأخرى حول الكرماني، ومن غير المحتمل أن يكون اختراعاً تعسفياً من قبل كتاب لاحقين. فمن الواضح أنه شغل رتبة رفيعة في الدعوة، إذ لولا ذلك لما كان من المفترض أن يكتنب أنواع الرسائل التي ألفها. يضاف إلى ذلك، أن مجرد حقيقة الاحتفاظ بها من قبل الدعوة يشهد على أهميتها، وبالتالي على أهميته هو شخصياً. إن

نسبة الكرماني مرتبطة بمقاطعة كرمان، لكن إشارات ومقاطع أخرى تقترح وبقوة أن مركز نشاطه الرئيسي كان في العراق، وفي العاصمة العباسية بغداد تحديداً، على الرغم من أنه ربما جاء من كرمان، بل وربما احتفظ بسيطرته على الدعوة المحلية فيها. وطبقاً لشهادته الخاصة، فقد لقي كتابه الطموح، «راحة العقل»، مراجعته النهائية في العراق سنة ١٠٢٠/٤١١. كما يفيد عنوان آخر ذكر الكرماني أنه له، «المجالس البغدادية والبصرية»، بموجب قضائه لبعض الوقت في كلا المدينتين، وبأنه قد ألقى سلسلة من المحاضرات للدعوة، وربما لآخرين، في كل منهما. ولإيراد مثال آخر عن مثل هذا النوع من المعلومات، فقد حدث أن ذكر في نقطة من رسالة له تعرف باسم «الرسالة الوضيئة في معالم الدين»، وزناً بعينه يُستخدم في المدينة (بالحجاز). ولتوضيح مقدار هذا الوزن، فقد اختار معادلاً له الرطل البغدادي (٨). ويورد في أعمال أخرى بعد «أوامر وردت من الحضرة العليّة»، «سجل إلى قادة الدعوة في المشرق»، «سجل مُرسل إلى فارس»، بل وهناك أيضاً رسالته الخاصة التي كتبها في الفسطاط وكانت موجهة إلى مساعد له في بلدة جيروفت في مقاطعة كرمان.

والدليل الذي يخبرنا أكثر عن انغماس الكرماني في الفلك العراقي والبغدادي هو رسالته «المصابيح في إثبات الإمامة» التي كتبها على نحو خاص في محاولة منه لكسب وزير العراق البويهي، فخر الملك، إلى القضية الإسماعيلية. وقد جرى تعيين هذا الرجل، أبي غالب علي بن محمد بن خلف، وزيراً من قبل الأمير البويهي بهاء الدولة سنة ١٠١١/٤٠١، وحكم بغداد منذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك حتى وفاته

أوائل سنة ١٠١٦/٤٠٧. وكانت مسؤوليته تنحصر في العراق على وجه الخصوص، وليس إقليم فارس أو كرمان اللذين كانا يخضعان لسيطرة آخرين. وكان فخر الملك، مثل غالبية البويهيين والمعنيين من قبلهم، شيعياً كما هو واضح من تحالفه الوثيق جداً مع نقباء الأشراف[٩]. فالشريف المرتضى، على سبيل المثال، أحد زعماء أشراف العراق وعالم شيعي اثنا عشري هام، رثاه عند وفاته، وتمّ دفنه في مقام علي في النجف[١٠].

وهكذا، فإن الكرماني يتوجه في هذه الرسالة إلى شيعي مقتنع يمكن الافتراض بأنه سبق له القبول بمبدأ الإمامة العلوية. ومع ذلك، فلا بد أن الحالة كانت صعبة لأن إمام الكرماني الخاص كان الحاكم بأمر الله، الخليفة والحاكم لأراضٍ منافسة. وتعتبر الكلمات الافتتاحية لخطابه في تلك الرسالة ذات أهمية خاصة ورائعة، ومن الضرورة البديهية قراءة رسالة فيها تقع بين السطور. وفيما يلي ما يقوله الكرماني:

« أما بعد، فإنني لما رأيت سيد العظماء، وزين الوزراء، السادات الأجلاء، وقائد الجيوش النجباء، فخر الملك وزير الوزراء، أطال الله بقاءه مخصوصاً من الله بالفطنة والفهم، ممنوحاً من الدراية والعلم، متوجاً بشرف الولاية النبوية، معتصماً بالعصمة العلوية، متديناً بمحبة العترة الطاهرة آل طه ويس[١١]، وتخيلت أن بعضاً من الشياطين الذين يوسوسون في صدور الناس من الأبالسة الملاعين قد تمكن من عالي مجلسه، وألقى إليه من الكلام ما أثرّ في نفسه صداً عن سبيل الله، وجرأة على الله، وإخلالاً بطاعة الله، وجحود لآيات من الله. ثم لم يكن في خدمته من كان له انبعاث في إظهار ما وصل إليه من مواد البركات

من جهة أولياء النعمة، وسادات الأمة الذين افترض الله طاعتهم، سلام الله على العابر والغابر، والقائم منهم فينا والناظر، بعثتني حمية الدين، وصدق الولاء واليقين، وقضية ما أرجع إليه في الله من صحة الاعتقاد، وحكم ما افترض الله علي في سبيله من الجهاد، على أن أقرر وجوب الإمامة، وصدق مقامات آل طه ويس من الأئمة، عليهم من الله التحية والسلام، وصحة إمامة القائم في عصرنا منهم مولانا أمير المؤمنين عبد الله ووليه المنصور أبو علي الحاكم بأمر الله، سلام الله عليه وعلى الأئمة الطاهرين، وافتراض طاعته وأتباعه بمقدار اليسير الذي تناهى إليّ من أنوارهم، وأتى عليها ببراهين نيّرة لا ترد، ودلالات بينة لا تهد، وأن أجعل ذلك إليه في كتاب ليقف عليه، وينظر منه على صحة المذهب الشريف، والاعتقاد يتصور لديه رجاحة أهل الطاعة بما شملهم من فضل الله بالاستمداد، ففعلت وسميته بكتاب المصابيح في إثبات الإمامة لصاحب الزمان عليه السلام، إذ المورود فيه من الدلالات كالمصابيح التي هي كالرجوم للشياطين[١٢]».

والأمر يستحق اقتباس هذا القول المطول لأنه في بعض منه غير ملحوظ سابقاً من قبل العلماء، وفي بعض آخر يقدم قدراً عظيماً مما يتعلق بالحالة التي واجهها الكرماني والفاطميون في العراق. ومايجعل بذل الجهد لفهم العلاقة المحتملة بين فخر الملك والكرماني أكثر أهمية هو أن ابناً لذلك الوزير، أبي شجاع محمد الأشرف بن محمد، قد أصبح فيما بعد وزيراً للإمام المستنصر الفاطمي في مصر[١٣].

إن كلمات الكرماني تتوجه بشكل واضح إلى إخلاص فخر الملك للشيعة، وهذه حقيقة من البيّن أنها من بديهيات الأمور في العراق.

وبالفعل، فقد كان من المفهوم أن البويهيين كانوا على العموم شيعة، ولذلك فإن دعمهم المتواصل للخلفاء العباسيين أو تسامحهم تجاههم على الأقل، بدا أمراً غير مألوف، ولا سيما فيما يتعلق بالخليفة القادر، المُنصَّب في الخلافة سنة ٣٨١/٩٩١ بدلاً من الطائع، الذي وجد الأمير بهاء الدولة أنه من المناسب عزله من المنصب وراح القادر يزداد استقلالية ويصبح سنياً متحمساً أكثر فأكثر على مدى عهده الطويل الذي دام حتى سنة ٤٢٢/١٠٣١. وكان في وقت سبق قد امتلأ حقداً مستحكماً وبغضاً شديداً للفاطميين. وعندما أشار الكرماني في إحدى رسائله إلى أن أكبر عدوّين للحاكم هما «أحمد» و«محمود»، فقد كان يشير بوضوح إلى «القادر» وإلى «محمود الغزنوي» على التوالي، فكلاهما كانا مناوئين للإسماعيلية بشكل خطير(١٤).

لكن، إذا ما كان البويهيون شيعة، فلماذا المحافظة علي الخلافة العباسية قطعاً؟ أحد الأجوبة المؤكدة هو أن إلغاء الخلافة القائمة دون إحلال أخرى محلها سيكون أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً.

وبسماحهم للعباسيين بالاستمرار في ظل سيطرة متشددة على زمام الأمور، كان البويهيون قادرين على التمسك باستقلالهم الخاص والمحافظة عليه. يضاف إلى ذلك، أن البويهيين كانوا زيديين أصلاً، ولذلك لم يكن لديهم أي سبب ظاهر لقبول أو حتى للتعاطف مع الأئمة الإسماعيليين. وكذلك، فإن الأمير عضد الدولة الذي بدأ حكمه على العراق دون أية سياسة ذات عداء مكشوف للفاطميين، راح يعبر عن هذا العداء فيما بعد. فقد رأى في نفسه، على أساس من العظمة الملكية، ملكاً أعظم حتى من الخلفاء. ولزيادة جلال قدره الملكي، فقد تبنى

شعارات متنوعة للملك من عهد ما قبل الإسلام. وفي مرحلة معينة، بعث الخليفة العزيز الفاطمي برجاله من القاهرة، ونجح هؤلاء في نزع أحد الشعارات، مجسماً فضياً لأسد رُكّب على جؤجؤ المركب النهري الخاص لعضد الدولة، وأحضروه معهم إلى القاهرة[١٥]. ومع أن تلك الحادثة وجهت لطمة لكبرياء الأمير الذي تجاوز مداه، إلا أنها تكشف، مثل غيرها، عن عداوة دفينة ومتعاظمة. غير أن تلك المنافسة سياسية في مظهرها أكثر مما هي دينية، لكن الطرفين أصبحا عدوين وبقيا كذلك رغم انتمائهما المشترك إلى الشيعية.

الريف العراقي كان مسألة أخرى. فالعديد من المجموعات القبلية هناك تنتمي إلى الشيعية وكانوا على استعداد لتقبّل إغراءات الدعوة الإسماعيلية. علي بن مزيد، والمزيديون عموماً، وهم الذين تمركزوا في جوار الحلة، كانوا شيعة عموماً وكثيراً ما عبروا عن تأييدهم للفاطميين. وفي جميع الأحوال، كان بالإمكان الاعتماد عليهم كملجأ آمن لسكان المدن الفارين من أعمال الشغب السنيّة - الشيعية وغيرها من الاضطرابات التي كانت تحدث بشكل منتظم في المدن الرئيسة، وعلى نحو خاص في بغداد. وكان بإمكان مجموعة أخرى بقيادة قرواش بن المقلّد إعلان موالاتها بالمثل، بل وأعلنت ذلك الولاء للفاطميين. وأقدم ذلك الأمير القبلي عند نقطة تحول خطيرة من عام ٤٠١/١٠١٠ على إعلان ولائه للحاكم صراحة وخطب له على المنبر يوم الجمعة. وهكذا أصبح جُلّ قلب الأرياف العراقية ينتمي، في تلك الفترة، إلى الفاطميين. وكان قد سبق لجمهور من العامة الشيعية في بغداد أن أعلن عن ميوله بطريقة غير رسمية أثناء حادثة وقعت سنة ٣٩٨/١٠٠٨، وذلك

بالهتاف في شوارع العاصمة «يا حاكم، يا منصور»[١٦].

شكّلت تلك الأحداث إنذاراً كافياً للخليفة القادر العباسي بحيث بدأ على الفور بإعداد وتشكيل ردة فعل متنامية في نشاطها وحماستها. ففي مواجهته لثورة قرواش، طلب من رجل الدين الأشعري والقاضي المالكي الشهير، الباقلاني، التوسط مع السلطات البويهية في محاولة لإصلاح الخلل بأسرع ما يمكن[١٧]. ودفع التهديد باستخدام القوة العسكرية قرواشاً لنقض ولائه للفاطميين على عجل. وفي السنة التالية، أي إبّان وزارة فخر الملك، حصل القادر من القادة المحليين لمختلف الأحزاب، ومن بين هؤلاء الشخصيات الرئيسة للشيعيين الاثني عشريين وكبار الأشراف، على إعلان ومحضر يُنكر النسب الفاطمي للأئمة الإسماعيليين ويعتبره زائفاً. كما حفز أحد المعتزلة العراقيين البارزين، الإصطخري، لتصنيف نقض للعقيدة الإسماعيلية[١٨]. وأغلب الظن أن فخر الملك استكان، رغم شيعيته، للعديد من الإجراءات التي اتخذها الخليفة العباسي ضد مؤيدي الحاكم والإسماعيليين. وربما لمّح الكرماني إلى ذلك أثناء تعليقه على «شيطان» في مجلس الوزير، وربما كان يقصد بذلك الخليفة العباسي، أو ما هو أكثر معقولية، أيّ واحد من آخرين كثيرين من أمثال نقيب الأشراف المحليين.

والمؤكد أن الكرماني عايش تلك الأحداث وشهد العديد منها، وربما شاهدها داخل العراق، بل وفي بغداد نفسها في أغلب الظن. وهكذا يكون على معرفة جيدة بالنوائب التي حلّت بالجماعة الشيعية المحلية وبصراعها من أجل حق الاعتراف بها أو للوقوف في وجه مختلف القوى السنية. تلك كانت الفترة التي سبقت ذهابه إلى القاهرة مباشرة، ويكون

قد كتب «المصابيح في إثبات الإمامة» بين حوالي ٤٠٢/١٠١١ و٤٠٥/١٠١٥ فقط. والأرجح أن الوقت كان قريباً من سنة لأن في الرسالة إشارات صريحة بشكل مقبول إلى تصرفاتٍ وسياساتٍ للحاكم بعينها مما يمكّن تحديد تاريخه بتلك السنوات. ولذلك، هل يمكننا التخمين بأنه من خلال إرساله مثل ذلك الدفاع الصريح عن إمامة الحاكم إلى الوزير البويهي، كان الكرماني يخاطر بكشف نفسه وبالإدانة وفقدان الحياة؟ أم هل كان لديه نوع من الحماية المحلية؟ الاحتمال الأخير يبدو أقل ترجيحاً، رغم أن السرية والتقية الظاهرية هما ما كان يقدم الحماية الأكيدة من دونها ومع ذلك، كانت بغداد إبّان تلك السنوات مقراً لإقامة شخصيات هامة تنتمي إلى معتقدات فكرية متنوعة بشكل غريب. فنقيب الأشراف حتى وفاته سنة ٤٠٦ كان الشريف الرضي، وتلاه شقيقه الشريف المرتضى، وكلٌّ واحد كان عالماً مشهوراً ومرجعية شيعية اثني عشرية. بل والأكثر أهمية، على كل حال، كان عالم الدين المتكلم والفقيه المعروف، الشيخ المفيد الذي كان يدرّس هناك بين فترات نفي عرضية سببتها اضطرابات طائفية. ونُقرّ للمفيد بعمل يشير، من عنوانه، إلى أنه ردة فعل على شخص يقرب اسمه من الكرماني بخصوص تفوّق النبي محمد على بقية الأنبياء[١٩]. وليس من الضروري أن يكون الكرماني هذا هو الكرماني موضوع دراستنا، لكن الأمر الهام هو أن كلاً من المفيد والداعي الإسماعيلي كانا نشيطين في زمن واحد في بغداد. ويدرج الأخير في إحدى رسائله رواية عن مناظرة أقامها مع معتزلي حول مسألة الإمامة، وتظهر كتابات كل من المفيد والكرماني أثر الفكر المعتزلي - وخاصة كتابات المفيد - على الرغم من أن أيّاً منهما لم يكن

ليُشار إليه بهذا المصطلح. غير أن الكرماني لا يشير إلى مكان حدوث المناظرة ولا اسم معارضه. والحقيقة أنه وُجد العديد من المعتزلة في بغداد في تلك الفترة، إلا أن الأكثر شهرة منهم ربما كان يعيش في مكان آخر أنئذٍ - وهو بالتحديد عبد الجبار - وهو الذي عارضه الكرماني ونقضه في كتاب له يدعى «النقض والإلزام»، وهي رسالة فقدت مع الأسف منذ عهد طويل.

- دور الكرماني بعد وصوله إلى القاهرة:

بمغادرته للعراق حيث كان على علم أكيد بوجود أعداء كثيرين حوله في كل مكان، حتى ولو أن البعض منهم احتفظ لنفسه، إما بشكل علني أو سري، بإخلاص عميق للشيعية، كان للكرماني كل الحق في توقع استقبال حار له في قاهرة إمامه الحاكم. فالمدينة بعد كل ذلك. هي مقرّ المُلك الشيعي الوحيد الحاكم منذ زمن علي بن أبي طالب، ابن عم النبي وخليفته. ولذلك، فقد كانت بصدق عاصمة السلطة النبوية والولاء العلوي بالمقابلة مع بغداد التي كانت لا تزال تحت سيطرة علماء من غير الشيعة وسنيّة الخليفة العباسي على الرغم من الميول المؤيدة للشيعية للبويهيين ولوزيرهم فخر الملك. وذهابه إلى مركز الدعوة لا بد وأنه سيسمح له بالتنفس بحريّة. لكنه وجد بدلاً من ذلك، وهو ما أثار هلعه، أن المُلك الفاطمي قد ابتُلي بصنف آخر من المتاعب، صنفٍ لم يكن سببه فقدان الإخلاص في العبادة، بل ومن عجائب التقادير وفي أغلب الظن أنه من عكس ذلك، أي من الإفراط فيها. وواضح أن الكرماني قد وصل في لحظة من الشك العميق وقنوط غير قليل؛ فالدعوة الإسماعيلية في

مصر، كما هو واضح، كانت بحاجة إلى مساعدته، وليس هو الذي يحتاج لمساعدتها.

ولقد علمنا من مصادر أخرى أنه سبق للحاكم أن أغلق مجالس الحكمة حديثاً وأوقف مؤقتاً النظام الذي بواسطته كانت الدعوة في مصر توفر الاتصال والتوجيه للأعضاء العاديين من الجماعة الإسماعيلية هناك. ولا يتوفر دليل يوحي بأن السبب كان أعمق من رضى الإمام عن الرئيس السابق للدعوة، الفارقي، لكن ربما كان هناك المزيد مما هو في خطر، ربما لأنه وُجد أن تعاليمها السابقة لم تكن مقبولة أو أن إدارتها وسيطرتها على الأوضاع لم تكن فعّالة، بل وربما يعتريها الفساد أيضاً. والشهادة الوحيدة من الداخل، لكن الأكثر صدقاً كما هو واضح، هي الفقرة التالية ذات الأهمية الفائقة المقتبسة من «مباسم البشارات» التي يتحدث فيها الكرماني بصراحة فجة إلى حدٍ ما حول الحالة التي كانت تنتظره في القاهرة:

«أما بعد، فإني لما وردت الحضرة النبوية مهاجراً، وللسدة العلوية زائراً، ورأيت السماء قد أظلت بسحاب عميم، والناس تحت ابتلاء عظيم، والعهد في الرسوم السالفة قد نقض، وعن أولياء الدين بما كسبت أيديهم قد أعرض، والرسم في عقد مجلس الحكمة جرياً منهم بالإحسان قد رُفض، والعاليَ منهم قد اتضع، والسائل منهم قد ارتفع، وشاهدت أولياء الدعوة الهادية بسط الله أنوارها، والناشئين في عصمة الإمامة (وأولي ولاتها) قد حيرهم ما يطرأ عليهم من هذه الأحوال التي تشيب لها النواصي، وبهرهم ما (تجدد لهم) من الأسباب التي لا يهلك بها إلا أولو النفاق والمعاصي، وهم يومئذ يموج بعضهم في بعض، ويرمي

كل منهم صاحبه بفسق ونقض، تتلاعب بهم الأفكار الردية، وتتداولهم الوساوس المردية، ثم لا يعلمون ما أظلهم من الدخان المبين، ولا ما ألمّ بهم من الامتحان المستبين، فصار البعض منهم في الغلو مرتقين إلى ذراه، والبعض في النكص على أعقابهم تاركين عصمة الدين وعراه، واقليل منهم قد تزعزع أركان اعتقادهم، وما قبلوه من الدين باختيارهم وارتيادهم، وهم على شفا انحلال وحؤول واختلال. وأعناق أولي الطرفين من الأبالسة إلى اختلافهم ممتدة، وهممها في اصطيادهم عن اعتقادهم محتدة، والآحاد منهم قد رضوا من أنفسهم لأنفسهم، إذ تخلصت نفوسهم مكتفين بقول الله تعالى: «لا يضركم من ضل إذا اهتديتهم».

حملني فرط الشفقة في الدين على أن أناجي الإخوان المستضعفين من دون من فسد جوهره بما حدث فيه من المقال، وانعكس عنصره بما تشرب قلبه من ماء المحال، فصار كالفضة المحرقة التي لا تعود إلى فضيتها بصناعة، ولا إلى حالها الأولى، وإن تعنّي بفضل جهد واستطاعة، بما يكون تغذية لعقولهم وتثبيتاً لأقدامهم: من بيان إمامة الإمام الحاكم بأمر الله تعالى، أمير المؤمنين صلوات الله عليه وصدقها...»[٢٠].

وينتقل الكرماني بعد هذا التصريح الافتتاحي ليلخّص مجدداً تأييداً تاماً للإمام والإمامة ودفاعاً عنهما. غير أن من الواضح أنه يتحدث هنا، وخلافاً لكتاباته السابقة من هذا الصنف، إلى أفراد الجماعة الإسماعيلية، وخصوصاً إلى أولئك الذين ترددوا وزاغوا عن المعتقد المعترف به. إنه يحاول إعادة النظام والهدوء إلى الدعوة.

ومن المؤكد أنه كتب تلك الرسالة بمباركة رسمية، ولو أنها لا تقرّ

بالفضل صراحة لأي أحد ما عدا الإمام. إلا أن ملاحظة وردت في النهاية تنصّ على أنها مهداة إلى مؤذن جامع الأزهر. يضاف إلى ذلك أن العمل التالي للكرماني الذي لا بدّ وأنه صُنّف في الوقت نفسه، «الرسالة الدرية»، يحدد بوضوح أن ختكين هو داعي الدعاة. وكان ختكين قد طلب من الكرماني القيام بمسؤولية كتابة تلك الرسالة وأن تاريخها يمكن الاستدلال عليه جزئياً من لقب ختكين «الصادق المأمون» الذي أنعم به الإمام عليه بعد تعيينه رئيساً للدعوة. فإذا ما كان ختكين هو من استدعى الكرماني من العراق. فإن «المباسم» التي اقتبسناها للتو، والتي تعود في تاريخها إلى سنة ٤٠٥ أو ١٠١٥/٤٠٦، قد تعكس الخطوات الأولى لهذين الداعيين على طريق إعادة بناء الدعوة وتنشيط عملياتها بموجب تكليف جديد من الإمام. وهكذا تكون «الرسالة الدرية» وما تلاها من رسائل الكرماني تالية مباشرة لخدمة المبادرة ذاتها. ويشكل موضوع «المباسم» وبقية أعمال الكرماني التي كُتبت على مدى السنتين أو الثلاث التالية جزءاً لا يتجزأ من هذا البرنامج. فقد جرى تصميمها لتهدئة الاضطرابات التي عاينها؛ إلاّ أنها كانت ستقوم باستعادة تعليم صالح محكم ومحترم يتعلق بالإمامة وعقائد إسماعيلية أخرى.

من الصعب الآن الوقوف على حقيقة نوعية معايير اضطرابات سنة ٤٠٥هـ وتقديرها بدقة. فالكرماني يذكر الغلاة ويعني بذلك أولئك الذين بالغوا في العقيدة الدينية؛ لكنه يلاحظ أيضاً أن آخرين إما قد تخلوا عن معتقدهم الديني أو أنهم كانوا على وشك القيام بذلك. وقد نجد صلة لأحد الأسباب الظاهرة بتصرفات الحاكم نفسه وبسياساته العامة، وهو ما

يعترف به الكرماني. وطبقاً لذلك، فقد كان الكرماني مهتماً فوق كل شيء برفض كل الأحكام التي يطلقها الآخرون على أفعال الإمام. ويجادل قائلاً إنه ليس لأحد أن يتجرأ بالحكم أو التساؤل بخصوص ما يفعله الإمام أو ما يصدر من مراسيم. ويقول إنه ليس هناك من مقياس خارجي إطلاقاً. ومن واجب الناس العاديين ببساطة عدم الحكم على أفعال الإمام بأكثر مما يحكمون على أفعال الله نفسه.

تعتبر تصريحات الكرماني بخصوص هذه القضية صادقة تماماً في اعترافها بأثر سياسات وحوادث محددة كانت قد وقعت، وسببت إزعاجاً وتشويشاً لبعض من تابعية الحاكم في الوقت الذي وفرت فيه ذخيرة لمنتقصيه والطاعنين فيه. وأحد الأمثلة على ذلك تعيينه لابن عمه لخلافته بدلاً من ولده. وآخر ممارسته ركوب الحمار أثناء خروجه إلى الجمهور بدلاً من حصان أو تكرر خروجه راكباً ليلاً. لكن الكرماني بدا صارماً في تحذيره في كلتا الحالتين من محاولة فهمها أو استيعابها. وليس دور هذا الإمام، كما يلاحظ، فترة هادئة وآمنة تماماً كما كانت فترة جده المعز أو جده الأكبر المنصور. فالأحداث غير العادية تنتمي لأزمنة غير عادية. ويكشف الكرماني عند هذه النقطة توقعاته الخاصة حول أشياء جليلة ستحدث؛ إن إمامة الحاكم ستنجح في النهاية، كما يشعر، في تحطيم أعدائها وتحقق مركزها الحقيقي في كونها السلطة الوحيدة على الإسلام كله. وبغض النظر عن أن رغبته لم تكن لتتحقق، إلا أن الكرماني كان يعتقد إبّان سنته الأولى في القاهرة أنها ستتحقق بالتأكيد. لقد كان مستقبل الحاكم، كما رأى الكرماني، أكثر إشراقاً وعظمة حتى من ماضيه.

ومع ذلك، عانى الكرماني كثيراً كي يؤكد أنه سيكون هناك إمام آخر سيخلف الحاكم، وبعده سيكون هناك واحد آخر. وآخر بعد. فكل إمام محدد يحكم فترة محددة: فالمهدي، على سبيل المثال، كان الرابع في سلسلة السبعة الثانية؛ والمعز كان سابع تلك السلسلة، والحاكم هو الإمام السادس عشر. ويؤكد بكل ثقة أنه سيكون هناك ثامن عشر وواحد وعشرون وخامس وعشرون وثامن وعشرون وثانٍ وثلاثون وخامس وثلاثون بل وحتى تاسع وخمسون وآخرون يأتون بعد ذلك. إن موقف الكرماني من هذه المسألة يتضمّن، بهذا الشكل، إلحاحاً على أنه ليس بالإمكان الحكم على إمام وحيد أو اعتباره مسؤولاً عمّا يجري ويُعْلَن في عهده، لأن كل واحد منهم يشكل، في جزء من ذلك، حلقة في سلسلة مستمرة من الأئمة. وما يهم بالنتيجة هو مؤسسة الإمامة ككل وليس بالضرورة أي إمام واحد بعينه. إلا أنه كان مهتماً، وبشكل مساوٍ، بمعرفة الظروف الخاصة المحيطة بتصريحات إمام زمانه، الحاكم، وسياساته والدفاع عنها. وتتصف مجادلات الكرماني بالعمومية، إلا أنها محددة تماماً في آن معاً. إنه يتحدث مؤيداً الإمامة كمؤسسة لها خطورتها بالنسبة للإسلام تاريخياً، وبالنسبة له شخصياً في الوقت نفسه. وجدير بالملاحظة أن جميع كتاباته قد كرّسها وأهداها للحاكم.

موضوع آخر يظهر عبر جميع أعماله - موضوع لا بد أنه كان بارزاً في القاهرة خلال تلك السنوات - وهو اهتمامه بالالتزام وممارسة ما يسميه بالعبادتين[٢١]. وسيكون هناك المزيد مما نقوله حول هذا المفهوم الذي كان جوهرياً بالنسبة لفكر الكرماني؛ لكن لا بد هنا من ملاحظة كيف أن انشغاله بأشياء أخرى ربما لعب دوراً خاصاً في مصر.

والعبادتان أو الالتزام هو ببساطة مزج منتظم لكل من العبادة والعمل. ولا تنبع أهميتها في الإطار الإسماعيلي مما علمه المسؤولون أو دعوا إليه، ولكن مما اتهمهم به أعداؤهم. وبما أن الإسماعيليين اعتقدوا بأن الدين الحقيقي لا بد وأن يعترف بالمعنى الروحاني الباطني لجميع مظاهره الخارجية، فقد اتهمهم بعض المراقبين بقبول الجوانب الباطنية للشريعة والكتب المقدسة فقط وإهمال ما عدا ذلك. وقال أولئك النقاد بأن عقيدة الإسماعيليين تقول بأنه ما إن يعرف المرء الحقيقة الباطنة حتى تسقط عنه الشكليات الظاهرية. وما إن يفهم المرء الحقيقة الروحانية الكامنة وراء الفرائض الدينية، حتى تصبح فريضة القيام بالعبادة العملية غير لازمة ولا مبرر لها. ويصبح الدين مسألة تعنى بالحقائق الباطنية، وهذا مفهوم يندرج تحت المصطلح العربي «باطن»، والذي بسببه كثيراً ما استُهْزِئ بالإسماعيليين على أنهم باطنيون أو دعاة المعاني الباطنة.

وعلى الرغم من نفي جميع السلطات الفاطمية المتواصل لتلك التهمة، فقد كانت فأساً في متناول اليد لتهديدهم بها واستخدمها أعداؤهم عبر كامل تلك الفترة[٢٢]. لكن ما يجعل التفات الكرماني إليها شيئاً هاماً هو احتمال أن يكون بعض أولئك الذين وصفهم بالمتشددين في مصر ربما كانوا قد بدؤوا، في الحقيقة، بالدعوة إلى شكل من تلك التعليمات. وسيكون من الصعب أن نكون أكثر دقة في ذلك. بيد أنه سبق لمجموعات شيعية مبكرة متنوعة، عُرفت تحت عنوان «الغلاة» العريض، أن انجرفت نحو عقيدة زعمت أن علياً وتأويله كانا متفوقين أصلاً على التنزيل الذي جاء به النبي محمد. وطبقاً لذلك، فإن الأئمة الذين فيهم يستقر التأويل الحي، هم الينبوع الوحيد للفهم الصادق

لجميع مسائل الدين، ولم يكن الكرماني ليجد في المفهوم الأخير أي شيء خاطئ، إلا أنه بذل كل ما يستطيع في وقوفه ضد كل من يحاول التصريح بأن «التأويل» يبطل التنزيل أو يلغي القيام بفرائض الدين. إن كلا مظهري الدين، الظاهري والباطني، يبقيان صحيحين ويجب تطبيقهما والالتزام بهما بدقة تامة. فالواحد منهما دون الآخر يصبح باطلاً ببساطة؟ ومن واجب الدعوة ترقية الإثنين بإجراءات متوازنة.

لكن ما هو أشد خطورة فقد كان التطورات الراديكالية لتلك التعاليم التي من خلالها راح بعض أعضاء الدعوة بالإيحاء بأن الإمام نفسه كان إلهياً. وكانوا يعنون بذلك الحاكم لوحده تحديداً وليس أي إمام آخر. والدعاة المسؤولون عن هذا التوجه كانوا شخصيات غامضة نسبياً على الرغم من أن أسماء ثلاثة منهم - الدرزي والأحزم وحمزة - كانت معروفة وكانوا جميعاً نشيطين في مصر إبّان السنوات الختامية من عهد الحاكم. وربما كان الكرماني يلمّح في الفقرة المقتبسة أعلاه إلى ذلك الصنف من التطرف. لكن ذلك نفسه غير مؤكد أيضاً لأنه لا يذكر أسماء المنشقين في الرسالة. إلا أنه يوجه خطابه في عمل خاص له، عقب ذلك بسنتين، إلى الأحزم الذي يبدو آنئذٍ وكأنه أصبح داعية مارقاً كان أصحابه قد أعلنوا ألوهية الإمام، وهو زعم يقول الكرماني أن الحاكم قد استنكره ونفاه. وذلك العمل هو «الرسالة الواعظة» التي كتبها في الفسطاط في جمادى الثانية من سنة ٤٠٨ (تشرين الثاني ١٠١٧). وصدف أن تلك السنة كانت السنة الأولى التي مارس فيها حمزة التبشير العلني لعقيدة مشابهة، كما تشهد بذلك وثائق الجماعة الدرزية ومدوناتها. الكرماني لا يذكر حمزة أو الدرزي، لكن مضمون ملاحظاته

لا بد وأنه ينطبق على مجموعة ربما ضمّت الاثنين في وقت ما. وما يبقى غامضاً هو ما إذا كان مُقاتلوه في رسالته المبكرة «مباسم البشارات» لهم علاقة بذات المجموعة تماماً وحصرياً، أم أن حركتهم تطورت في وقت لاحق. من المحتمل أنها اتخذت شكلها الأكثر راديكالية - أو التصريح العلني بها - سنة ٤٠٨ هـ فقط، أي قرابة زمن الرسالة الأخيرة[٢٣].

ربما يكون مَقْدَم أخطر أشكال تلك العقيدة، وكما هو واضح أيضاً من ردّ الكرماني على الأسئلة التي طرحها عليه الأحزم قد اشتمل في بدايته على نوع من المقاربة الشعبية إلى مكانة الإمام. إن مفهومه عن النبوّة والإمامة، كما سيتضح أكثر عند معاينة الأعمال النظرية للكرماني، كان في جرهره مجرداً للغاية وفكرياً. إن العديد من أسلافه في الدعوة كانوا، بشكل مماثل، فلسفيين إلى حد عميق وتطلّبت تفاسيرهم للدين معرفة متقدمة في العلوم النظرية. والدعاة من هذا الصنف الذي يمثله الأحزم كانوا يريدون شيئاً آخر؛ لقد كانوا في توق إلى اتصال مباشر بالإمام وفهم واقعي للعقيدة الدينية. وبدلاً من إخبارهم حول العقل الكلي والنفس الكلية من الكوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة، فقد طلبوا أشياء محسوسة وحقيقية ليعبدوها وينقطعوا إليها. والمرجح أن مجردات الكرماني كانت ذات فائدة قليلة لهم. ومن المؤكد أن العديد من القرّاء العصريين لأعماله قد يئسوا من القدرة على فهم ما كان يعنيه أو معرفة ما فكّر به. والصدام بين الطرفين في مصر منذ وقت طويل مضى لا بد وأنه أثار قوى متضادة لا يمكن التوفيق بينها.

لأسباب مجهولة أوقف حمزة، الوحيد من الدعاة الثلاثة الذي نجا من ردة الفعل العنيفة على حركته من قبل العامة والجيش، أنشطته العلنية

خلال سنة ١٠١٨/٤٠٩. وكان الدرزي والأحزم قد قُتلا كلاهما في ذلك الوقت. وواصل ختكين إدارته للدعوة الرسمية ومن المحتمل تماماً أن يكون الكرماني قد أبقى جزءاً منها أيضاً. ومع ذلك، استمر حمزة وأصحابه في الوجود. ولا بدّ أن الكرماني وختكين قد تمنّيا عند انفجار الاضطرابات علناً لأول مرة لو كان بإمكانهما سحقها بسهولة وسرعة، لكن أوامر الإمام على مدى العقد السابق كانت واضحة في معارضتها للدخول في أي عمل مثير للجدل والنزاع. إذ لم يكن لأحد، بما في ذلك أعلى سلطات الدعوة على ما يبدو، أن يبحث في المعتقد الديني لشخص آخر. وليس لأحد حق التنقيب أو الاستقصاء فيما كان يدعو إليه الآخرون. الإمام وحده من يستطيع ذلك؟ وهو من أمر الجماعة احترام شكل العقيدة الدينية لأي شخص آخر وعدم التدخل فيها إلا بناء على توجيهات محددة أو أوامر مباشرة منه. لكن على الرغم من هذه السياسة العامة، فقد كان هناك فرصة لحصول الاضطرابات وحدثت. وأعمال الشغب وثورات الجند المؤقتة وقعت وكان يمكن لها أن تتكرر. ومع ذلك لم يكن أمام المؤسسة الرسمية من خيار سوى الطاعة، على الرغم من أن حرباً كلامية قد حدثت بكل تأكيد والعداء استحكم.

وفي سنة ١٠١٩/٤١٠، استأنف حمزة نشاطه لدعوته الخاصة لكن لفترة وجيزة حيث لم يلبث أن أرغم على التستر وطُرِد من مصر. وكانت السنة التالية آخر سنة في إمامة الحاكم. وكان الكرماني قد عاد، بحلول ذلك الوقت، إلى العراق. وقام بتجميع النسخة الأخيرة من كتابه الرائع، «راحة العقل»، في العراق سنة ١٠٢٠/٤١١ لكن متى غادر مصر ولماذا وسط تلك المصاعب؟ ليس هناك من طريقة في الوقت الراهن

لإيجاد أجوبة على تلك الأسئلة. ويبدو أن انغماسه في الدعوة المحلية وإدارة عملها نيابة عن ختكين كان ذا أهمية رئيسة. وواضح أن ختكين بقي داعياً للدعاة عبر كامل العهد وحتى نهايته. وقد صُنِّفَ بكل تأكيد على أنه واحد من بين خمسة أضداد تذكرهم مأثورات الدروز من تلك السنوات الختامية. أما البقية منهم عالم العلماء جعفر، وولي عهد المسلمين عبد الرحيم، وولي عهد المؤمنين العباس بن شعيب، وقاضي القضاة ابن أبي العوام. وليس الكرماني واحداً من هذه المجموعة، ولا نجد له ذكراً في الأدب الدرزي، ولو أن الدور الذي لعبه في القاهرة كان يؤهله لذلك. أحد التفسيرات لهذا الأمر هو أنه كان غادر مصر بحلول سنة ٤١٠ هـ، أي عندما وقعت الأحداث الختامية والأكثر أهمية في هذا الصراع.

متى توفى الكرماني نفسه إذن؟ لقد كان في العراق سنة ٤١١ هـ وما زال نشطاً زمن اختفاء الحاكم وانتهاء إمامته، ومع ذلك ليس هناك من كتابات للكرماني مهداة لخليفة الحاكم، الظاهر. وطبقاً لذلك، من الطبيعي افتراض أنه توفي سنة ٤١١ هـ أو في وقت قريب من ذلك، غير أن هناك عملاً واحداً على الأقل، «الرسالة الوضيئة في معالم الدين»، تعارض ذلك وتتضمّن فقرة مخصوصة ورد فيها ذكر نموذجي للحاكم بطريقة توحي بأن الرسالة قد كُتبت إبّان عهده. إلا أنه يعقب ذلك مباشرة لائحة اسمية للأئمة تستمر لتشمل الظاهر والمستنصر مما يوحي بأن المؤلف قد عاش، إذا ما كان مسؤولاً عن هذه الأسماء، حتى سنة ١٠٣٦/٤٢٧ عى الأقل. وبما أن فترة حياة الكرماني الثابتة تاريخياً تشمل فقط السنوات الاثنتي عشرة من ١٠٠٨/٣٩٩ إلى

١٠٢٠/٤١١ وليس أكثر، فمن واجب المرء افتراض تمديد إضافي لها. ومع ذلك، بما أن كل عمل من أعمال الكرماني الباقية على قيد الحياة تذكر الحاكم على أنه إمام زمانه، وبما أن سنة ٤١١هـ هي السنة التي أعد فيها مراجعته الأخيرة لكتابه «راحة العقل» وتبدو أنها ترد على أنها النهاية، فليس من المعقول جداً أن يكون قد واصل الكتابة بعد ذلك التاريخ. ربما يكون أقنع نفسه بمراجعة عرضية لكتاب أقدم أو رسالة. وإذا كان الأمر كذلك، فمن الممكن أن يكون قد أضاف ذكراً لإمام لاحق حيثما كان الأمر مفيداً أو ضرورياً. لكن الأكثر احتمالاً هو أن أحد النساخ الأوائل دسّ ببساطة هذ الأسماء بدافع من نية سليمة لإكمال تدوينٍ ربما كان الكاتب سيضيفه فيما لو كان علي قيد الحياة. وعلى أية حال، فالكرماني يختفي عن أنظارنا في تلك السنة التي غاب فيها الحاكم بأمر الله.

الفصل الثاني

أعمال الكرماني

إذا سلمنا بأن كل ما نعرفه عن الكرماني يأتي من تعليقات وردت في كتاباته، فهذا يعني أن كتبه ورسائله تشكل بالنتيجة سيرة حياته. لهذا السبب، ربما كان من المستحيل قول الكثير حول حياته أو كتاباته قبل مئة عام من الآن. وحتى بحلول سنة ١٩٥٠، لم تكن الحالة أفضل إلا قليلاً، على الرغم من أن عدة أعمال له كانت قد خرجت آنئذ من قيد مجموعات الكتب الطيبية الثقيل حيث كانت قد حفظت لا يعلم بها الغرباء قرابة الألف عام. ومنذ تلك الفترة تزايد فهمنا لما كتبه الكرماني، ومتى كتبه ولأي هدف. ومع ذلك، فلا تزال هناك تساؤلات موجودة، ومن المهم جداً أن نجد جواباً لأكبر عدد ممكن منها. فهي تشكل، بعد كل شيء، الأساس الذي نضعه عليه ونحدد مكانته في التاريخ. لكن ما هو الشكل المحتمل لترتيب أعماله وتسلسلها، على سبيل المثال؟ ولماذا كتب ما كتب ومتى؟ لم يكن الكرماني مجرد عالم مستقل مال إلى إشباع رغباته في المعرفة بل بالأحرى خادماً ملتزماً لقضية هامة. ولذلك فقد خدمت كتاباته هدفاً محدداً كان في جزء منه شخصياً وفي جزء آخر عائداً للدعوة التي كان يدعمها. وعندما نتمكن من تكوين إجابات لهذه الأسئلة نتمكن من رؤيته على أنه أكثر من مجرد مؤلف لهذه المادة المكتوبة بمفردها أو تلك.

-قوائم الكتب: القديمة والحديثة

من حسن الحظ أن مشاركة الكرماني المباشرة في البرنامج الداخلي للدعوة الاسماعيلية في مصر، منحته فرصة ثمينة لتعديل وتدريس كتبه ورسائله الخاصة. ومن المحتمل أن ذلك ساهم في حفظها وتداولها لدى الأجيال اللاحقة من الدعاة. وبالمقابل، فإن عودته إلى العراق لم تهدد بتعريضه لرقابة أعدائه فحسب، بل ولدفن كتاباته في الغموض والإهمال. وخلافاً لأعمال القاضي النعمان، على سبيل المثال، والتي كان بعضها معروفاً للقاضي الجراجكي[١]، الشيعي الإثني عشري والمعاصر للكرماني، أو حتى لرسائل ذات قِدَم لا بأس به لعدة دعاة والتي كانت متوفرة للبسطي الزيدي، الذي عاش في زمن الكرماني أيضاً، ليس لدينا من تسجيل له أو لكتاباته خارج نطاق الدعوة الاسماعيلية حتى وقت متأخر جداً[٢] لكن من الصعب على وجه الدقة تقرير سبب نجاة بعض كتب الكرماني دون غيرها، أو سبب عدم ذكر الغرباء له.

حقيقة أخرى تثير دهشة أكبر حول كتب الكرماني هي أن العديد من تلك التي لا تزال معنا تحتوي إشارات مقابلة وتنويهات إلى أعمال أخرى له بطريقة تشير إلى تبادل الإشارات فيما بينها. فمن جهة، نحن محظوظون بوجود شهادة المؤلف وإشارته إلى عناوين أخرى له لأنها توفر برهاناً أكيداً على أنه قد كتب الكتاب الذي يذكره. ونحن نكون قد تجاوزنا بذلك مسألة الأصالة أو النسبة الصحيحة. ومع ذلك، من جهة أخرى، وبسبب كون الإشارات المقابلة تحدث بين عملين بحيث أن الواحد منهما يشير إلى الآخر والعكس بالعكس، فإن هذه الإشارات لا تحدد أيّ العملين جاء أولاً وأيهما جاء لاحقاً. وبما أن فرصة تدريسه في القاهرة

سمحت له بمراجعة بعض من كتبه المبكرة، ربما كان باستطاعته إضافة ملاحظة ما، عندما ذلك مناسباً، حول أمكنة أخرى وعناوين أخرى في كتاباته الخاصة حيثما جرت معالجة الموضوع بطريقة أكثر تفصيلاً. وعلى الرغم من ذلك، فإحدى النتائج الإيجابية لتلك البيانات أنه باستطاعتنا أن نكون متأكدين بشكل مقبول مما كتب، حتى في تلك الحالات التي لم يعد فيها العمل ذاته موجوداً. (ونجد قائمة كاملة بالتنويهات المتضمنة إلى تلك العناوين في أعمال الكرماني الخاصة في الملحق ب من هذا الكتاب).

غير أن الأمر يحتاج، بهذا الخصوص، إلى الاعتراف بأن منهج الكرماني، بغض النظر عن مركزه الخطير في الدعوة في زمانه وبروزه الذي لا ينكر ككاتب ومفكر، قوبل بنجاح معتدل بين الأجيال التي أعقبته مباشرة. ويعود ذلك، في جزء منه، إلى أن ميله إلى مراكز فلسفية معارضة لتلك التي كانت لأسلافه قد أبقاه خارج نطاق القبول والاستحسان. فقد جنح العديد من الدعاة الإسماعيليين، إن لم يكن معظمهم، ممن سبقوه وأعقبوه على السواء، باتجاه الأفكار التي عبّرت عنها كتابات أبي يعقوب السجستاني الذي سبق الكرماني بجيل كامل إن لم يكن جيلين. وكانت السمة الخاصة بالسجستاني من النظرية الأفلاطونية المحدثة، ولا سيما فيما يتعلق بالجانب الكوزمولوجي منها، قد أصبحت شعبية بشكل مضطرد، وكانت مقبولة بكل تأكيد من قبل الدعوة المركزية بموافقة الإمام منذ عهد المعز وفيما بعد ذلك. وظهر ذلك واضحاً في أعمال ناصر خسرو وأعمال المؤيد في الدين الشيرازي، وكلاهما من زمن المستنصر في منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر.

وكما سيصبح أكثر وضوحاً فيما يلي من هذا الفصل والفصول التالية، فقد اقترح الكرماني تبنّي نظام مختلف قليلاً؛ نظام يستمد أقلّ من مصادر الأفلاطونية المحدثة وكثيراً من التفسيرات السائدة لأرسطو. لذلك، فهو يحثّ، وخلافاً للآخرين، على مراجعة عميقة نوعاً ما وبإخراج فكري جيد للصياغات الأقدم للمفكرين الإسماعيليين المبكرين في هذه الميادين. لقد كانت تعاليمه منسجمة أكثر مع تعاليم فيلسوفين مسليمن عظيمين، الفارابي وابن سينا – ولو أنه لم يكن نسخة مباشرة لأفكارهما – وحاول تعديل صياغة الفكر الإسماعيلي طبقاً لذلك باتجاههما. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الميل لم يؤثر على العقائد المتعلقة بالإمامة، ولكن على تلك التي كانت مكرّسة للميتافيزيقيا والنظام الكوني بشكل أولي فحسب.

ومع ذلك، بقي الكرماني، الذي لم يلق قبولاً فورياً، شخصية هامة، ولو كانت مهملة إلى حد ما، حتى إعادة إحياء اهتمام طيبي يمني به وبأفكاره بدءاً من القرن السادس/ الثاني عشر. وما إن بدأ ذلك الانتباه المتجدد حتى استمر ونما بحيث أصبح الدور للكرماني بهذا الشكل في تقلّد المركز الفكري المسيطر، ولو أن ذلك ينطبق في هذه الحالة على الفرع الخاص بالدعوة وحسب. وقد جمعت السلطات الطيبية كل الأعمال العربية الأقدم التي كان باستطاعتهم العثور عليها، ونزعوا إلى دراستها والاقتباس من مجموعة واسعة التنوع منها دون أخذ نقاط الاختلاف الأقدم الدقيقة بعين الاعتبار. والظاهر أن جميع الشخصيات الأقدم حظيت باهتمامهم. لكن الكرماني كان، بالنسبة لهم، الكاتب المبرز بلا جدال في مسائل العقائد الفلسفية، ولا سيما الكونية منها. ويعتبر هذا

التطور هاماً بحد ذاته فيما يتعلق بتاريخ الفكر الطيبي بشكل أساسي وليس له صلة بما يقدم هنا - ولم يلق أية دراسة نقدية بأية حال - لكن مثل ذلك الاهتمام العميق بأعمال الكرماني بين الدعاة في اليمن ربما كان هاماً فيما يتعلق بالمحافظة عليها. والنسخ الوحيدة الموجودة لدينا تشتق جميعها، كما هي الحال مع معظم النصوص الإسماعيلية العربية المبكرة الأخرى، من جهود أولئك الدعاة أنفسهم. لقد برهن إخلاصهم للكرماني على أنه ذو قيمة عظيمة في هذه الناحية بشكل خاص.

ولحسن الحظ، في هذه الحالة المحددة، أن مؤرخاً رئيساً من العصر الوسيط، ادريس عماد الدين السالف الذكر الذي كان نفسه الداعي المطلق التاسع عشر للطيبيين من ٨٣٢/ ١٤٢٨ وحتى وفاته سنة ٨٧٢/ ١٤٦٨، قد زوّدنا بقائمة بكتابات الكرماني ضمّنها، وهذا هو الأهم، ملاحظات حول أيّ منها وجد طريقه إلى اليمن. وإذا ما سلّمنا بما نعرفه حول نجاة نصوص إسماعيلية، فإن هذه المعلومة تصبح ذات أهمية حيوية لتقدير ما قد يكون موجوداً الآن. وفي أغلب الظن أنه إذا لم تكن الدعوة الطيبية تمتلك بحلول زمن ادريس، أو قادرة على الحصول على نسخة من تلك المؤلفات، فلن يكون هناك أي نسخة منها. أما طرق النجاة الأخرى المحتملة كطريق الجماعة الإسماعيلية السورية، فقد برهنت على أنها مخيبة جداً للأمل في أن تكون مصدراً للأعمال العربية الأقدم عهداً.

غير أن النص المطبوع للمجلد السادس من كتاب ادريس «عيون الأخبار» (ص٢٨٤ - ٢٨٨) حيث يورد قائمة بأعمال الكرماني هو، مع الأسف، أو في جزء منه، مُصحّف وليس واضحاً الآن ما إذا كانت

الأغلاط، التي بعضها ظاهر أكثر من بعض، تعود إلى أخطاء مطبعية أم إلى ضعف مستوى النسخ. ولهذا، فإن القائمة الواردة هنا تستلزم التنقيح الذي سيعقب ذلك. ويقول إدريس إنه يعرف تسعة وعشرين عنواناً تنسب للكرماني. وهذه معلومة هامة جداً وتتطابق بدقة مع ما يمكننا تمييزه أيضاً. ومن سوء الطالع أن مصادرنا بخصوص البيانات المتعلقة بكتابات الكرماني هي، في مجملها، متطابقة تماماً مع تلك التي عند ادريس، وهي تحديداً تنويهات الكرماني نفسه عن أعماله الخاصة. ومع ذلك، فمن المهم أننا نملك، كما يظهر، ما كان يملكه ادريس تماماً.

يفتتح ادريس باقتباس الفقرة الافتتاحية من كتاب الكرماني، «الرسالة الدرية» حول تعيين الإمام لختكين الضيف لتولي شؤون الدعوة. ثم يقول إن «... من مؤلفاته وكتاباته تلك التي وجدناها أو وصلت إلينا وهي...» وتبدأ القائمة بكتاب «راحة العقل»، ويتبع ذلك وصف له، ويليه «كتاب الرياض». ويورد بعد ذلك عناوين مختلف الرسائل التي تُجمع مع بعضها عموماً تحت اسم «ثلاث عشرة رسالة»، والتي ليس للكرماني منها سوى إحدى عشرة[٣]. غير أن النص المطبوع يحذف، دون أي تفسير. رسالتين من الرسائل الإحدى عشرة - «رسالة النظم» و«الرسالة المضيئة»[٤] - اللتين يجب إضافتهما بكل تأكيد تقريباً. وعناوين هذه المجموعة معروفة بشكل جيد بحيث لا تدع مجالاً للشك فيها، ولذلك كان ادريس سيقوم بإضافتها كلها. ثم تذكر القائمة، عقب ذلك، رسائل الكرماني «الوضيئة في معالم الدين» و«تنبيه الهادي والمستهدي»، والجزء الثاني (وهو الموجود) من «معاصم الهدى والإصابة

في تفضيل علي على الصحابة»، و«المصابيح في إثبات الإمامة» و«الأقوال الذهبية».

ثم يظهر في القائمة عنوانان، «كتاب العقائد ولباب الفوائد» و«الخزائن في فنون العلم والتأويل»، لا نجد لأي منهما شهادة في أي مكان آخر على أنهما من تأليف الكرماني. ولذلك فهما إما نتيجة تصحيف في نص إدريس أو ربما من الأغلاط التي ارتكبها ادريس نفسه تتعلق بنسبة أعمال مؤلفين آخرين إلى الكرماني. وكلتا الحالتين تتطلبات مزيداً من البحث لمعرفة مصدر الخطأ لكن ليس هناك أي احتمال تقريباً، حتى في هذه الأيام، يثبت صحة كون أيّ منهما من أعمال الكرماني[٥].

وإنه لأمر بارز أن إدريس يضيف بعد ذلك قائمة بأعمال الكرماني التي لم يعثر عليها في اليمن في زمنه: «ومن كتبه التي لا نجدها في اليمن والتي قال عنها بنفسه إنها من تصنيفه، هناك...» والقائمة هي كما يلي: «رسالة الفهرست، رسالة المفاوز والحقائق، تاج العقول، كتاب ميدان العقول، في المعاد، كتاب النقد والإلزام، إكليل النفس وتاجها، كتاب المقايس، المجالس البغدادية والبصرية، والرسالة التأويلية. ويضيف إلى هذه الرسائل أيضاً القسم الأول المفقود من «معاصم الهدى». ومن الواضح بخصوص هذه العناوين الواردة هنا أننا نملك المعلومات التي امتلكها ادريس طالما أنها مستقاة في مجملها من تنويهات الكرماني الخاصة إليها في أعماله المتبقية والتي سيتبدّى أننا نملكها. واحدة فقط هي في حكم المفقودة وأخرى ينقصها جزء من عنوانها. فالكرماني يذكر عملاً لنفسه يدعى «الوحيدة في المعاد» أو

«في المعاد» ببساطة، وذلك في سبع عشرة حالة منفصلة في ستة أعمال منفصلة. ومن المؤكد أنها الرسالة الواردة عند إدريس أعلاه باسم «في المعاد»[٦] ومن المشكوك فيه أيضاً أن مثل ذلك العمل لا يزال باقياً على الرغم من ظهور العنوان في الفهارس المتنوعة للمخطوطات الإسماعيلية. والأكثر ترجيحاً هو أن كتباً تحمل ذلك العنوان وأخرى مشابهة هي ليست من عمل الكرماني وإنما بالأحرى من قبل مؤلف آخر لاحق. عنوان واحد مفقود كليّة هو الرسالة المسماة «الشعري في الخواص» التي يذكرها مرة واحدة فقط، وذلك في «مباسم البشارات».

إذا ما قارنا نتائج هذا المسح، مستخدمين كلاً من الدليل المتوفر في الأعمال الباقية مع قائمة ادريس وتعليقاته، يصبح من البديهي أن العناوين الثمانية عشر للكتب والرسائل التي نملكها الآن هي ذاتها التي وُجدت قبل وقت طويل في اليمن منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر. إنها كل ما هو موجود الآن بكل تأكيد ولذلك بإمكاننا أن نكون على يقين بأن المجموعة الرئيسة لأعمال الكرماني الموجودة بين أيدينا هي كما كانت في كمالها أبداً في أغلب الظن. أما عدد المواد المفقودة، اعتماداً على الكيفية التي قصد بها إدريس العد، فهو إحدى عشرة إذا ما أضفنا القسم الأول من «معاصم الهدى» كعنوان منفصل. وهذا يجعل الرقم الإجمالي تسعة وعشرين كمل نصّ هو على ذلك. ولأنه يعد «الشعري في الخواص» وليس «معاصم الهدى» أكثر من مرة، فإن عدد الأعمال الكلي يبقى تسعة وعشرين فقط[٧].

- التسلسل التاريخي:

عدد قليل من أعمال الكرماني جرى تحديد تاريخه بإشارة صريحة أما الغالبية فلا. وعندما يمكن تحديد التواريخ، فإن ذلك يوفر بينات تساعد في تحديد نقاط التحول في حياته - وعادة مثل هذه المعلومات هي الوحيدة الموجودة في الوقت الحاضر. وجرت مراجعة لذلك الدليل في الفصل الأول. وإنه لأمر بارز، مع ذلك، كم هو قليل ما هو موجود وكيف أن مجمل كتابات الكرماني تركز الضوء على إمامة الحاكم بمفردها، وهكذا تبدو أنها تقع ما بين ٣٩٩/ ١٠٠٨، تاريخ رسالته، «الرسالة الحاوية»، والمراجعة الأخيرة لكتاب «راحة العقل» سنة ٤١١/ ١٠٢٠، ولو أن علينا افتراض أن سنواته المنتجة تعود إلى ما قبل ٣٩٩هـ. كما توجد رسالة واحدة أخرى تحمل تاريخاً محدداً هي «الرسالة الواعظة» التي ألفها في مصر سنة ٤٠٨/ ١٠١٧.

طبيعي أن التنويهات الداخلية ضمن أعمال مؤلف ما توفر إشارة إلى التسلسل الذي بموجبه تمت كتابتها. وعادة ما يكون ذكر عنوان آخر يعني أنه قد جرى تصنيفه قبل الكتاب الذي ورد ذكره فيه. غير أن المراجعة المستمرة لمختلف الأعمال في بعض الحالات، كما هو الحال مع الكرماني، سمحت للمؤلف أن يدسّ تنويهاً هنا وإشارات مقابلة هناك، الأمر الذي جعل الوصول إلى نتائج ثابتة بخصوص التسلسل التاريخي شيئاً تالياً للمستحيل. وعلى الرغم من ذلك، فهناك بعض البيانات المفيدة التي تستحق النظر فيها. تتناول رسالته الموسومة «بالرسالة اللازمة» موضوع استهلال شهر الصوم وتتحدث بشكل محدد عن الأحداث المرتبطة بهذه المسألة لسنة ٤٠٠/ ١٠١٠. ولذلك، لا بدّ أنها قد كُتبت عقب ذلك

لكن ليس بفترة طويلة. وعلينا وضع كتاب «المصابيح» الذي توجه خطابه إلى فخر الملك، ما بين سنتي ٤٠٢ و٤٠٧ هـ، أي ما بين تعيين الوزير - أو تاريخ وصوله إلى بغداد أواخر سنة ٤٠١ هـ على وجه التحديد - ووفاته. وتشير رسالته «معاصم الهدى» إلى سجل للحاكم صدر عام ٤٠١ هـ، وهكذا يجب أن تكون قد كُتبت بعد ذلك التاريخ، وتأتي «الرسالة الدرية» بعد تولي ختكين رئاسة الدعوة وبعد منحه لقب الصادق المأمون، الذي حدث سنة ٤٠٦ هـ في أغلب الظن. ولا شك في أن «مباسم البشارات» قد سبقتها، ولو أنها تعود مع ذلك إلى تلك الفترة. أما «رسالة النظم» نفسها فتقول أنها تلي «الدرية»، كما هو الحال مع «الرضية» و«المضيئة»، ربما في سلسلة كما هو ظاهر.

يقوم هذا النوع من المعلومات، تدريجياً وبطريقة غير دقيقة إلى حد ما، ببناء صورة عن التسلسل المحتمل لرسائل الكرماني. والظاهر أنها تنتمي إلى فترتين محددتين تفصل بينهما أنشطته المبكرة في العراق والشرق وأخرى لاحقة في القاهرة. وفقاً لهذا التقدير، يصبح كتابه «المصابيح» خاتمة مرجحة للمجموعة الأقدم متزامنة مع مغادرته العراق متوجهاً إلى القاهرة. وستشمل الأعمال التي انتهى منها في العراق عندئذ «الرسالة الحاوية» و«اللازمة» المذكورتين سابقاً، بل، وما هو أكثر أهمية، العمل المرائي «معاصم الهدى» الذي ينتمي إلى زمن «المصابيح» على وجه الاحتمال، أو ربما بعده مباشرة. وكلاهما يليان «الأقوال الذهبية» الذي يذكر «المعاصم» سبع مرات[٨]. وتشير الإشارات الداخلية هنا إلى أسبقية مؤكدة طالما أن «الأقوال» لم يرد لها ذكر في أيّ من أعمال الكرماني الأخرى. وتنصّ «الأقوال الذهبية»

بحذر أنها قد كُتبت بعد «إكليل النفس» و«المُقايس» و«الوحيدة في المعاد»، التي تعود جميعها إلى الفترة الأبكر في العراق، كا هو الحال مع «تاج العقول» و«المفاوز والحقائق» و«النقد والإلزام»، وهي التي ذُكرت ثلاثتها في «الأقوال الذهبية» أيضاً. ومن الأهمية بمكان أن تلك الأعمال الستة الأخيرة، وكلها تنتمي إلى الفترة الأقدم، هي مفقودة الآن. والكتاب الوحيد الذي تذكره ولا يزال موجوداً هو «راحة العقل»، الذي يجب أن يُبرهن، من أجل ذلك، على أنه قد جاء من فترة سبقت وتلت في آنٍ معاً «الأقوال» وذلك بصيغتين مختلفتين اثنتين.

وعن الرسائل الأصغر حجماً التي كتبها في مصر، توفر التنويهات الداخلية بعض الأدلة بخصوص تسلسلها المعقول لأول وهلة. الأولى هي «مباسم البشارات» ثم «الدرية». بعد ذلك تأتي «الروضة» متبوعة «بالمضيئة» و«الوضيئة». وتأتي «النظم» و«الرضية» كلاهما بعد «المضيئة»، أما «الكافية» المنوّه عنها في «المباسم» فيبدو أنها نتاج أقدم ويجب في أغلب الظن، نقلها إلى المجموعة العراقية الأقدم عهداً. المشكلة الرئيسية في وضعها في ذلك التاريخ المبكر هي أنها تشير إلى «تنبيه الهادي»، لكن هذا التنويه المخصص هو متبادل ويُظن أنه يعكس إقحاماً، أو حتى قد يكون إضافة من قبل ناسخ على الأرجح(٩). وتنوّه «الروضة» و«الزاهرة» الواحدة إلى الأخرى كما هو الحال مع «الوضيئة» و«المضيئة». ويصبح من المعقول في الحالتين الأخيرتين أن كلا الزوجين كانا قيد التصنيف في ذات الوقت تقريباً، وهو ما سمح للكرماني بحشر الإشارات المتقابلة هنا.

وتعكس أعمال رئيسة ثلاثة للكرماني ما نعرفه عن اهتماماته

الأساسية بعد مجيئه إلى القاهرة، ولذلك فهي تبدو أنها تعود في تاريخها إلى تلك الفترة. وهذه الأعمال هي «الوضيئة في معالم الدين» التي كتب فيها بإسهاب حول ضرورة القيام بالعبادتين العلمية والعملية؛ و«تنبيه الهادي والمستهدي» التي ينقض في جزء منها عدداً كبيراً من مجموعات العراق والمذاهب الدينية؛ وأخيراً «الرياض» التي أوكل إلى نفسه فيها مهمة تحقيق الانسجام والنظام الصحيح لنزاع حاد داخل «الدعوة» نفسها. ويظهر أن مثل تلك الموضوعات كانت أقل ملاءمة لدوره في الخارج حيث، وعلى نحو خاص لأهداف «الوضيئة في معالم الدين» و«الرياض» اللتين تشكلان كلتاهما عملين تأمليين موجهين لمشكلات داخل الدعوة، قد يكون شعر بأنه لم يكن قادراً وليس عليه أن يتكلم في مثل هذه المسائل أمام جمهور معاد. ولكي نكون على يقين اعتماداً على محتوياتها لا غير، فإن أياً من هذه الرسائل الثلاث لم يكن قد كُتب في مصر أو بين عامي ٤٠٦ و٤١١ هـ، ولكن نموذج التنويهات إليها وفيها يدعم هذه النتيجة. فهي نفسها لم تُذكر، على سبيل المثال، في أعمال «كالأقوال الذهبية»، التي تنتمي بوضوح إلى الفترة الأقدم، وإنما في أعمال من الطور المصري اللاحق في حياته. و«تنبيه الهادي» يذكر «الواعظة» التي يعود تاريخها إلى سنة ٤٠٨ هـ بشكل محدد. وتذكر «الرياض» «الوضيئة» و«المضيئة» و«الروضة»، في حين لم ترد لها إشارة إلا في «راحة العقل» فحسب.

وهناك ثلاثة أعمال أخرى تبدو على أنها صحيحة ولكنها غير معروفة إلا من خلال ذكر عناوينها - الشعري في الخواص والفهرست والرسالة التأويلية - لا يمكن تحديد تواريخها. ومع ذلك، من المرجح أن

«الفهرست» تنتمي إلى وقت متأخر تماماً، بل حتى ربما كانت جهداً بذله الكرماني في أواخر حياته لفهرسة أعماله للأجيال القادمة. أما «التأويلية» فيبدو أنها تمثل عنواناً عمومياً يشير، بهذا الشكل، إلى رسائل متنوعة لها من بين أغراضها نوع من التأويل للآيات القرآنية وليست بالأحرى عملاً محدداً حمل ذلك العنوان. كما يمكن أن تكون مجموعة من مثل تلك الأعمال.

الاستثناء الوحيد الصعب لكل تلك القواعد هو أكثر كتب الكرماني أهمية وأكبرها حجماً، «راحة العقل»، الذي يذكر عدداً من العناوين العائدة له يبلغُ الخمسة عشر، وهو مذكور بدوره في ثمانية، خمسة منها تشتمل على تنويهات متبادلة، أيّ هو يشير إليها وهي تشير إليه. ويعتبر كتاب «الرياض» مثالاً هاماً على ذلك. إذ ليس له ذكر في أي مكان سوى في «راحة العقل» حيث ورد ذكره مرات ثلاثاً. وهو نفسه يشير، على كل حال، خمس عشرة مرة إلى «راحة العقل». وأفضل حل لهذا الاشكال هو ما افترضه ج. فان إسّ، وهو الاعتراف بوجود نص مكتوب مبكر لـ «راحة العقل» وآخر متأخر تحديداً[١٠]. وطبقاً لذلك، لابدّ أنه قد وجدت نسخة صنفها المؤلف في العراق وهي التي أحضرها معه إلى مصر فيما بعد. إنها هي النسخة التي جرى ذكرها في عدد من الأعمال الأخرى ومنها «الأقوال الذهبية» و«المصابيح» إضافة إلي أعمال لاحقة مثل «الوضيئة» و«الرياض» و«الدريّة». وعندما انتهى من إعداد المسودة النهائية لـ«راحة العقل» بعد عودته إلى العراق، فإنه قد أجرى، تهذيبات على النص مع بعض التنويهات الإضافية إلى أعماله الخاصة المبكرة، وربما حشر فقرات مطولة حولها مثل تلك التي

تظهر الآن في فصولها التمهيدية.

❖ الشكل والموضوع والمحتوى:

ما قمنا به حتى الآن هو تفحص حذر للمعلومات الموجودة في كتابات الكرماني وما كتب عنها بقصد تفسير كلا الأمرين: ما كتبه هو عن حياته وما قد تشير إليه أيّ من هذه المواد حول الأمر ذاته. وهنالك ما هو أكثر من ذلك، على كل حال، ولاسيما في المحتوى الفعلي للأعمال المتنوعة التي تكشف، خطوة خطوة وإذا ما كان التسلل الزمني الذي تم تحديده للتو صحيحاً، نوعية المسائل التي شغلته في المراحل المتنوعة في مهنته في الدعوة على نحو محدد. وليس هناك من سبب، إلى حد ما، لافتراض أن تركيزه قد تغير بشكل حاد؛ فالمشكلات التي استولت عليه في وقت مبكر قد واصلت كونها هامة بالنسبة له بكل تأكيد. ونعلم أيضاً أنه قد ثابر علي بعض أعماله، ولاسيما منها «راحة العقل»، وأضاف إليها عبر فسحة زمنية وصلت ربما إلى عقد كامل، أي من ٤٠٠-٤١١هـ. ومع ذلك، توحي بعض الأدلة بتطورٍ في جهوده وتحولٍ من منظور عراقي سابقاً إلى آخر مصري لاحقاً؛ أي من منظور شخص من الخارج ينظر باتجاه المركز إلى آخر من الداخل يناضل لتدعيم وتحصين المركز في وجه انشقاق داخلي خطير في الدعوة وتهديدٍ بالانحطاط والتفكك.

وتتوفر لدينا رسالتان صغيرتان، «الحاوية» و«اللازمة»، والتي يعود تاريخ أولاهما إلى سنة ٣٩٩هـ بشكل جازم، هما أقدم ما نملكه من دليل حول نشاطات الكرماني. والعنوان الكامل للحاوية هو «الرسالة الحاوية

في الليل والنهار». وقد صنفها المؤلف رداً على تساؤل من أحد أفراد الدعوة حول أيهّما كان أولاً وأيهّما جاء ثانياً. وتتعلق هذه المسألة بأسبقية مركز النبي (الناطق) مقابل الأساس[١١]. وكونها موجزة بشكل واضح - عشر صفحات في طبعة مصطفى غالب[١٢]- فلا يمكن اعتبارها «حاوية» بأي شكل من الأشكال أو ذات أهمية كبيرة بالنسبة للفهم الأوسع للكرماني. وما تكشفه، على كل حال، هو أنه بحلول سنة ٣٩٩هـ كان مركز الكرماني عالياً في الدعوة لدرجة كافية ليجعله مرجعاً للاستشارة. بخصوص مسائل من هذا النوع، وأن جوابه، كما يتضح من صيغة كتابة الرسالة، قد سعى إليه مساعدوه وزملاؤه، ومن الواضح أنهم قدّروه عالياً. رتعتبر «اللازمة» الموسومة بـ«الرسالة اللازمة في صوم شهر رمضان[١٣]»، جواباً على استفسار آخر، وفي هذه الحالة، حول مشكلة متى نبدأ شهر الصوم. فاستخدم الإسماعيليون حساباً مبنياً على علم الفلك بينما أصر أهل السنة على الرؤية البصرية الفعلية للقمر الجديد. وكان يمكن للطريقتين أن تنتهيا، في بعض الحالات، في بداية مبكرة لرمضان (وبهذا الشكل ببداية مبكرة للعيد في ختامه أيضاً) بالنسبة إلى بقية السكان. وحدث، في حالة مميزة، اختلاف خطير - يومان - في العام ٤٠٠هـ وتسبب بقدر كبير من الصدام حول هذه المسألة. وتشير الرسالة إلى أن الأوامر الصادرة عن الإمام في تلك السنة استوجبت أن يبدأ رمضان قبل يومين من الرؤية التي ستتم للقمر الجديد. ومن الواضح أن ذلك يتسبب، وربما وقع ذلك، بعبء خاص على أولئك الإسماعيليين المقيمين خارج أراضي الفاطميين. وقد دافع الكرماني، على كل حال، عن القاعدة. غير أن النقطة الحاسمة هنا مرة أخرى هي

في ملاحظة أن كتابته لهذا العمل تشكل جزءاً من كيفية ممارسته لدوره باعتباره مرجعية ذات مرتبة عالية في الدعوة.

أما المجموعة التالية من رسائل الكرماني، «إكليل النفس وتاجها»، «المفاوز والحدائق»[١٤]، «المقاييس»[١٥]، «تاج العقول»، «الوحيدة في المعاد»، و«النقد والإلزام» فقد فُقدت جميعها. وبالمثل، ليس لدينا أيّ أثر من رسالته «المجالس البغدادية والبصرية» التي لا بد من أنها تنتمي إلى الفترة من مهنته السابقة لوصوله إلى القاهرة. وكما لاحظنا سابقاً، فقد ورد ذكر للرسائل الست الأولى في «الأقوال الذهبية» وهي بكل تأكيد كتابات سابقة «للأقوال». وقد يبدو من الملاحظة الموجزة الواردة هناك أن جميع تلك الرسائل تُعني، في جزء منها على الأقل، بمشكلات النفس. «فالمقاييس» كانت عبارة عن نقض للغلاة وجنسهم، وفي أكثر الاحتمالات فيما يتعلق بالتقمص أو تناسخ النفس. وورد في الصنف ذاته تنويه لرسالة مجهولة التاريخ، «ميدان العقل»[١٦] في «راحة العقل»[١٧] على أن لها الغاية نفسها، ألا وهي مغالبة أولئك الذين تمسكوا بعقيدة تصرّ على أن جزاء الخير يحدث في هذه الدنيا عن طريق العودة أو إعادة ولادة النفس في صورة أرقى أو أدنى هنا وليس بالأحرى في الآخرة – وهو مفهوم يرفضه الكرماني بالكلية.

أما الموضوع العام لرسالة «النقد والإلزام» فلا يمكن تلخيصه، بشكل مجرد، من العنوان ولا من الإشارة الوحيدة الموجودة في «الأقوال الذهبية» (ص٩٥)، إلاّ أن ما يقوله الكرماني في الرسالة الأخيرة يُعتبر هاماً. فهو يحدد في قسم منها أن القوة المحركة التي توجه الجسم لا تنشأ من الجسم بل تأتي إليه بالأحرى من الخارج وهي حياته، والتي

تُسمى فيما عدا ذلك بـ«نفسه» (Its Soul)، وهو يقرن «الحي» فيما يخص الجسم «بالحياة»، أي نفسه. والنفس هي الحياة وهي حيّة. ما هو حي له حياة؛ وعندما تغادر الحياة الجسم، النفس والجسم يفترقان، على الرغم من أن النفس تواصل الحياة. وهنا يبيّن أن القاضي الشهير عبد الجبار بن أحمد ينكر أن الحياة هي شيء حي. ويضيف «أننا عاينا ما قاله بشكل دقيق وشرحنا خطأه في هذه المسألة في كتابنا الموسوم بالنقد والإلزام». وعبد الجبار هذا، الذي درّس مرة في بغداد حتى أصبح قاضي الري، كان من علماء الكلام المعتزلة المقدمين في زمانه. وقد توفي سنة ٤١٥/ ١٠٢٤، فكان بهذا الشكل معاصراً للكرماني. كما كان معادياً تماماً للإسماعيليين وسيكون من الهام معرفة المزيد حول موقفهم منه على وجه التخصيص ومن كتاباته. لكن من سوء الطالع أن هذه الإشارة الوحيدة هي كل ما هناك.

وبالحكم اعتماداً على نموذج التنويهات الداخلية وحده دون غيره يجوز أن تصبح الرسالة التالية للكرماني بالتسلسل «المصابيح» التي هي نفسها لا تذكر سوى «راحة العقل» لكن ذكرها ورد في كل من «الأقوال الذهبية» و«معاصم الهدى»، وهما عملان وضعناهما كليهما في الفترة العراقية. وقد ناقشنا هذه الرسالة الموجهة إلى الوزير البويهي والتي تضمنت في الفصل الأول تأكيداً عريضاً بشيء من التفصيل على شروط الإمامة، وإمامة الحاكم على وجه التخصيص. وبالاعتماد على هذا الدليل ليس إلا، فإن «المصابيح» ستكون تبعاً لذلك، من فترة أبكر قليلاً من «الأقوال» التي تسبق بدورها «معاصم الهدى». وطبقاً لذلك، ليس من المحتمل أن تكون من فترة سبقت مغادرته مباشرة، وإنما

بالأحرى أبكر قليلاً، ولو أن ذلك لا يزال عقب سنة ٤٠٢/ ١٠١١.

ويعد أبو بكر الرازي، الطبيب والفيلسوف المشهور، والذي كان كبير الملاحدة من جميع النواحي بالنسبة للكتّاب الإسماعيليين من معاصريه، يعد واحداً من المخالفين الرئيسيين في موضوع التقمص. وتعود الهجمات الإسماعيلية على الرازي هذا إلى المواجهات بينه وبين الداعي أبي حاتم الرازي التي قام الأخير بتدوينها في كتابه «أعلام النبوّة»[١٨]. وعقب ذلك بحوالي قرن تقريباً قام الكرماني بتصنيف نقضه الخاص لكتاب أبي بكر الرازي، «الطب الروحاني»[١٩]، الذي أطلق عليه اسم «الأقوال الذهبية»، والمتوفر حالياً في طبعة نقدية من تحقيقي صلاح الصاوي. ومع أن الكرماني يقرّ ويعترف بتفوّق أبي بكر السابق في معالجة الأمراض الفيزيولوجية ومداواتها، إلا أنه عارض بشدة مؤهلات الرازي لمعالجة أمراض النفس. ففي الميدان الأول هو فحل نشيط يعدو حيثما يشاء، لكنه في الأخير هو عضو جاف يابس خالٍ من أيّ نفع. وفي رأي الكرماني، فإن علل النفس - قصورها ونقصانها - لا يمكن شفاؤها إلا من خلال طب الدين النبوي كما يصفه الإمام الحي ودعوته.

في مقدمته لرسالة «الأقوال»، يورد الكرماني إشارة قيّمة إلى الأعمال التي سبق له كتابتها، وبالتحديد إلي «إكليل النفس» التي يقول عنها إنها اشتملت على أمور السياسة والمزايا النسبية لمختلف أجناس الحيوان والإنسان من جهة علاقتها ببقية أنواع الكائنات الحيّة، والمصير الذي تؤول إليه النفس بعد الموت. ويقول عن الموضوع الأخير في الموضع ذاته إنه جرت تغطيته أيضاً في رسالتي «المقاييس والرسالة الوحيدة». ولم يكن إلا بعد تصنيفه لتلك الأعمال أن عثر على نسخة

من كتاب أبي بكر، «الطب الروحاني»، وتحرك بعدها لكتابة نقض له[٢٠].

وبعد هجومه على أبي بكر الرازي، يندفع الكرماني للتصدي للأديب وعالم الكلام الكبير من القرن الثالث/ التاسع، الجاحظ، الذي كان كتابه، «كتاب العثمانية»، مستهجناً من قبل جميع الشيعة لتقصيره الفاضح في الاعتراف بتفوق علي بن أبي طالب على عثمان أو على أيّ من أبي بكر أو عمر ولهذا السبب أيضاً. لقد كان واضحاً أنه منحاز إلى العباسيين. وتفتقد النسخ الموجودة لدينا من «معاصم الهدى والإصابة في تفضيل علي على الصحابة»، وهي رد الكرماني على كتاب الجاحظ هذا، إلى القسم الأول منها. والنص المتبقي منها يفتتح بالفصل الحادي والثلاثين من الباب الثالث الذي يتحدث عن الفضائل والمزايا التي تتعلق بعلي حصرياً من بين الصحابة. ويشتمل الباب الثالث على أربعة وستين فصلاً. يلي ذلك ستة عشر فصلاً في الباب الرابع وتتناول الفضائل التي يشترك فيها علي وأبو بكر، يتبعها أربعة فصول فقط في الباب الخامس تتناول مزايا أبي بكر الخاصة به. ويظهر كون ذلك كله معداً للرد على الجاحظ من خلال الإشارات المتكررة إلى «صاحب العثمانية» أو حتى إلى الجاحظ نفسه[٢١] ومن الأهمية بمكان أن أبا بكر لم يفقد كل الاحترام في تلك الأعمال ربما لأن ذلك يعود في جزء منه إلى أن الإمام الحاكم كان قد سنّ مرسوماً سنة ٤٠١هـ يقضي، وخلافاً للمواقف الشيعية القديمة عموماً ولبعض الأعمال المحددة التي أمر بها الحاكم في وقت مبكر من عهده، أن تذكر الصحابة، منذ تلك الفترة وفيما بعد بالأعمال الحسنة التي قاموا بها وحسب. وقد انسحب هذا

الموقف الشهم ليشمل أبا بكر من أجل ما فعله زمن النبي ووافق عليه الرسول. وهذا هو سبب «ذكرنا هنا لفضائل أبي بكر» كما يقول الكرماني[٢٢].

ثمّة عمل آخر من الطور العراقي من مهنته هو رد آخر على شخص غير إسماعيلي، الإمام الزيدي المؤيد بالله أحمد بن الحسين هذه المرة، والذي حكم في نواحي قزوين وتوفي سنة ٤١١/ ١٠٢٠، وقد جرى رفض إنكار هذا الشخص لحق الحاكم في الإمامة في رسالة للكرماني بعنوان «الكافية»[٢٣]. وبما أنه ورد ذكر «الكافية» في «مباسم البشارات»، فلا بُدّ أنها قد صُنّفت في وقت سابق لوصول الكرماني إلى مصر.

وبوصوله إلى القاهرة، لاحظ الكرماني بخيبة أمل كبيرة الفوضى العامة والفتور السائد هناك. وسبق لنا أن اقتبسنا مطولاً في الفصل الأول، المقدمة الحزينة التي كتبها لأول عمل له في مصر، «مباسم البشارات»[٢٤]. وقد أملى تلك الرسالة على مؤذن القاهرة، شخص يدعى علي بن الحسين بن أحمد الأصفهاني، ومن الواضح أن الكرماني قد شعر بأنه مضطر للقيام ببرنامج إنقاذ وإعادة بناء، وأنه افتتح ذلك بتلك الرسالة التي هي دفاع عملي وقوي تماماً عن إمامة الحاكم، وهو موضوع كان قد كتب عنه بحلول ذلك الوقت بإسهاب في أعمال سابقة. و«المباسم» هي، بالإضافة إلى ذلك، مخصصة بتفاصيلها بشكل صارخ حول كل من الظروف غير العادية للحاكم ولزمانه ولأنشطة الدعوة القائمة تحت إشرافه. ويذكر حالتين اثنتين حيث قام الإمام فيهما بإرسال إرشادات (مراسيم) إلى دعاة خاصين ذكر أسماءهم في الشرق. كما

يحدد محمود الغزنوي والخليفة العباسي القادر على أنهما العدوّان الرئيسان للإسماعيليين، ويتنبأ في النهاية، بثقة متفائلة، بهزيمتهما والإطاحة بهما بحلول الذكرى الـ/ ٤٠٠/ لرحيل النبي عن هذا العالم. أي بحلول سنة ٤١١هـ.

تلا ذلك قيام الكرماني بكتابة الرسالة التي أطلق عليها «الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحِد والموحَد»[٢٥]. ويلحظ هذا العمل، مثل «المباسم»، الحالة الحديثة العهد المحزنة للدعوة وكيف أن الكثيرين كانوا يظنون في ظل تلك الظروف السائدة أنهم قد هلكوا. ويقول أنه عند ذاك:

«جاءهم نصر الله بنظر وليه وابن نبيه سلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين إليهم رحمة، فأضاء لهم ما كان مظلماً، وأنار لهم ما كان مستبهماً، فكان ذلك اختياره، سلام الله عليه، وعلى آبائه الطاهرين، من بينهم أصدقهم لهجة، وآداهم أمانة، وأقومهم ديانة، وأثبتهم في الطاعة قدماً، وأقدمهم في الهجرة قدماً ذاك ختكين الضيف حرس الله عليه جمال الطاعة، فجعله باباً لرحمته، ملقباً بالصادق المأمون، داعي الدعاة».

من المؤكد تقريباً إذن، أن الكرماني قد جرى تكليفه من قبل ختكين لكتابة هذه الرسالة رداً على سؤال طُرح في اجتماع للدعاة. الشيء الوحيد الذي لم يتضح تماماً في الفقرة السابقة هو ما إذا كان في ذهنه، والأمور في هذه الحالة، سلسلة أعمال إضافية تقوم، بزيادة أو نقصان، على المبادرة ذاتها. ونجد اليوم في مجموعة رسائله الموجودة عموماً تحت عنوان «ثلاث عشرة رسالة»، أن ترتيبها يبدأ «بالدرية» مروراً برسالة

«النظم في مقابلة العوالم»[٢٦]، والرسالة الرضية»[٢٧]، و«الرسالة المضيئة»[٢٨]، ثم «اللازمة» و«الروضة» و«الزاهرة»، و«الحاوية» و«مباسم البشارات» و«الرسالة الواعظة» و«الكافية». غير أن ذلك ليس هو الترتيب الذي جرى تصنيفها فيه على كل حال. فالحاوية واللازمة والكافية هي، كما لاحظنا سابقاً، من وقت مبكر. أما من حيث أهداف الكرماني المباشرة في التعامل مع المسائل التي جابهها في مصر، فإن رسالته «الروضة» تأتي بعد «الدرية»، متبوعة «بالمضيئة» ثم «النظم». وترتبط «الزاهرة» «بالروضة»، و«الوضيئة» ذات المدى الكامل «بالمضيئة» الأكثر إيجازاً واختصاراً، و«الرضية» «بالنظم». أما رسالته «الراعظة» التي كتبها منتصف سنة ٤٠٨هـ فلا تتصل بشكل واضح بأية رسالة محددة من هذه الرسائل ولو أنه علينا افتراض أن الأعمال الأخرى تلك جاءت في وقت هذه الرسالة.

ويعترف الكرماني نفسه، في حالات قليلة ضمن هذه السلسلة، أنه قد كتب مادة معينة بسبب قيام شخص ما بلغت انتباهه إلى مسألة أو سوء فهم نجم عن إحدى رسائله المبكرة. وهكذا فإن لرسالة «النظم» على سبيل المثال، غاية تتمثّل في توضيح مسائل سبق له مناقشتها في «الرسالة الدريّة». وتتعلق ثلاثٌ منها، جزئياً أو كلياً، بكتابات أبي يعقوب السجستاني وتشكل واحدة منها، «الزاهرة»، رداً على أحد أبناء الدعوة الذي سأل ما إذا كانت رسالة بعينها، منسوبة إلى السجستاني، هي من تأليفه فعلاً. ويستنتج الكرماني أنها ليست كذلك. ونجده في «رسالة الروضة» يوجه النقد إلى السجستاني بسبب آراء الأخير حول معنى وأهمية مصطلحات الأزل والأزلي والأزلية، ويقدم تلخيصاً للفصل

(الإقليد) الحادي والعشرين من كتاب السجستاني، «المقاليد». لكن مؤلف «الروضة» لا يتفق مع سلفه. وبطريقة مماثلة، فإنه يعترض في رسالته «المضيئة» على عقيدة ورد شرحها في الإقليد الثامن والعشرين من ذلك العمل للسجستاني. غير أن الكرماني، على كل حال، يعتذر بحذر هناك عن إظهاره للأغلاط التي وجدها فيه. ويقول إنه لم يقصد فرض رقابة على المؤلف الأقدم لا سيما إذا ما ذكرنا له مرتبته الرفيعة ومكانته العالية داخل تنظيم الدعوة.

وقَبلَ الكرماني، وهو منهمك في كتابة هذه الأعمال المتنوعة، تحدياً أكبر وأعظم. وكان أحد أبناء الدعوة قد كتب إليه يسأله المساعدة في كتابة مقدمة لدراسة في المعتقد الإسماعيلي. ويجيبه الكرماني قائلاً:

«اعلم أيها الأخ أن رسالتك قد وصلت وفيها تذكر أنك لم تجد بين كتب السادة (كبار الدعاة)، قدس الله أرواحهم، شيئاً يمكن أن يشكل مادة أولية للمستجيب المبتدئ تسبق قراءة الأسفار الرئيسة، ولا ما قد يشير بوضوح في الوقت ذاته إلى الأحكام التي بها يُعبد الله».

ولمعالجة هذه الحالة، فقد كتب عملاً خاصاً سماه «الرسالة الوضيئة في معالم الدين». وقرابة ذلك الوقت أيضاً كتب رسالته «المضيئة». وكلمتا «وضيئة» و«مضيئة» الاثنتان تبدوان وكأنهما مشتقتان من الجذر اللغوي العربي نفسه، فكل منهما تعني «ساطع» أو «مشع». ومع ذلك، فمصطلح «وضيئة» في عنوان العمل الأكبر والأكثر أهية قد يوحي بإحساس أكبر «بالطهارة» أو «النظافة» كما يُفهم من الدلالة المرتبطة بالطهارة الطقسية والوضوء. فهل يدل الكرماني ضمناً على أن هذا العمل يسرد التعاليم الإسماعيلية البحتة بخصوص النقاط التي

يغطيها؟ إن موضوعه، كي نكون على يقين، هو العبادتان [العلمية والعملية]، وهو ما يقع في صلب تعاليم المؤلف. وسنعود إلى معاينة التفاصيل بحد ذاتها في فصل لاحق. ومن المهم هنا وضعها ضمن إطار نشاطاته في مصر. فالكرماني كان يتبع جدول عمل تضمّن إعادة تأكيد قوي بقدر الإمكان للحاجة لكل من الإيمان والعمل - أي المعرفة والممارسة - الباطن والظاهر، وهو فهم للمتطلبات الفكرية في الدين إلى جانب ممارسة الأفعال الطقسية والالتزام بالشريعة الدينية. وقد خصص، في زمن الاضطرابات ذاك، تلك الرسالة الوحيدة كي تكون دليلاً أُعيد تشكيله بحذر لما يجب اعتباره عقيدة فاطمية إسماعيلية رسمية. ونستطيع افتراض أن الحاجة إليها نبعت من حقيقة أن بعض أبناء الدعوة إما أنهم ارتدوا أو شككوا في ضرورة ممارستهم للفروض الدينية الظاهرية، وأن أعداء الحركة الإسماعيلية قد استغلوا ذلك إلى أقصى ما يمكن. ولكي نكون على يقين، فإن تهمة التخلي عن الشريعة لصالح بعض أشكال التفسير التأويلي أو الباطن كانت تُكال ضد الفلاسفة والمتصوفة إضافة إلى الإسماعيليين، لكن الخطر في هذه الحالة كان داخلياً وبدأ بالنمو في صميم قلب امبراطورية الإمام.

أما الأسوأ من بين المنحرفين في مصر فقد كان الأحزم وشركاءه. وقام الكرماني بكتابة «الرسالة الواعظة» الموجهة ضدهم وضد إهمالهم لأمور الشريعة وفرائضها. وهذه الرسالة، مثل بقية دفاعاته الأخرى عن إمامة الحاكم، هي عمل محدد يتضمّن معلومات هامة حول المزاعم التي من الواضح أن الأحزم كان واضعها في ذلك الوقت أو قبله بقليل. والظاهر أن هذه المجموعة اعتبرت الحاكم، من بين عقائد أخرى، على أنه الإمام

الأخير لأنه هو نفسه، حسب زعمهم، كان خالداً. لقد وجدت أمثلة عديدة عن مجموعات شيعية أقدم وقعت في خطأ الإصرار على أن إماماً بعينه لم يمت - وهو موقف يُعرف تقنياً بمصطلح الواقفية. بمعنى وقف استمرارية الإمامة عموماً وإنكاراً لكونها انتقلت إلى أحد الخلفاء. وما إن قرروا أن الحاكم نفسه كان خالداً، حتى أصبح من السهل عليهم البدء بإطلاق الزعم بأنه كان تجسيداً لله نفسه أيضاً. والخطوة الأخيرة بالطبع، هي الأكثر خروجاً على التعاليم الصحيحة وتشكل نوعاً من التجديف عموماً[٢٩]. ولمقاومة هذا التوجه أو الرد على خطره، ألحّ الكرماني بإصرار على أن الإمام - أي إمام - هو كائن بشري ويشغل حيزاً مؤقتاً من الزمن. وقال إنه سيكون هناك العديد العديد من الأئمة القادمين. ومن الواضح أن تمرد الأحزم كان خطيراً، وكان عدائياً إلى حد بعيد بالنسبة للدعاة وللدعوة الإسماعيلية المنتظمة. لكن الكرماني يشير إلى وصيّة الإمام لهم بألاّ يثيروا المزيد من الاضطرابات الدينية. وفي مثل تلك الحالة، كان جدال القلم كافياً، فيما يتعلق بانغماس الكرماني فيه على الأقل[٣٠].

أما العمل الموسوم «بتنبيه الهادي والمستهدي»، المُصنّف بعد «الواعظة»، فإنه يحقق مجالاً مشابهاً لذلك الذي «للوضيئة» لكن ليس على ذلك المستوى القاعدي بالضبط. ويقول الكرماني إنه قد كتب ذلك العمل لأنه لاحظ أن المسلمين (أهل القبلة) قد تفرقوا إلى فرق بحسب وجهات نظرهم الفردية. فقد تخلوا عن الدين الحقيقي. وهذا موضوع له صفة عمومية كافية غير أنه يحدد الهدف الخاص لهذا العمل. فقسم منه يغطي العقائد القياسية للدعوة الإسماعيلية بخصوص الإمامة والشريعة

والإيمان والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وطاعة الأمام والعهد والميثاق ومعرفة التأويل وغيرها، كل في فصل خاص. ويقوم قسم رئيس من العمل بنقض الفلاسفة (المتفلسفين) والمعتزلة وأهل الاستدلال والنظر والأشعرية وأهل القياس وأهل الرأي والاجتهاد وأهل الاستحسان وأهل التقليد وأهل الإجماع، وأولئك الذي يُسمون بالإمامية الاثني عشرية والزيدية والغلاة كالإسحاقية.

وآخر عمل له نتيجة جهوده في القاهرة، إذا ما كان ينتمي إلى ذلك الطور حقيقة، فهو كتابه الموسوم «بالرياض». ولم يصنّف بعده سوى النسخة المعدلة لـ «راحة العقل». ويتنوع العنوان الكامل من نص إلى نص إلا أنه يشير تماماً إلى ما يتضمنه العمل والغاية التي يهدف إليها. وهو يجري على النحو التالي: «كتاب الرياض في الحكم بين الشيخين أبي يعقوب السجستاني وأبي حاتم الرازي - قدس الله أرواحهما - في كتاب الإصلاح وكتاب النصرة وإصلاح ما جرى بينهما في ذلك وإصلاح ما أُهمل إصلاحه من كتاب المحصول». إنه بالطبع عنوان مثقل ومربك للغاية. غير أنه يقول إن الكتاب يُعنى بثلاثة من الدعاة الإسماعيليين الهامين للغاية سبقوا الكرماني وكانت كتاباتهم بحاجة، من وجهة نظره، إلى تقويم وتصحيح. وبديهي، إضافة إلى ذلك، أن يشتمل على قدر لابأس به من الجدل الجاد بخصوص العقيدة. بل الحقيقة أن كتاب الكرماني، «الرياض»، يشكل مناسبة نادرة للنظر في الدعوة من الداخل ومعاينة تفكير عدة أجيال من الدعاة تراوحت من أبي حاتم ومحمد النسفي، مؤلف «المحصول»، في بداية القرن الرابع/العاشر، إلى جيل السجستاني في منتصف ذلك القرن، وانتهاءً بالكرماني في بداية القرن التالي.

وبغض النظر عن أهميته، على كل حال، إلا أن «الرياض» ليست متعة للقراءة؛ إنه في غاية التعقيد والغلظة[٢١]. والمسائل موضوع الجدل تكاد ألا تكون واضحة؛ فهي تُعنى بالنفس والعقل الأول والمادة الأولى، وما إذا كانت النفوس البشرية جزءاً من النفس الكلية أم أثراً من آثارها، وبأية طريقة يكون الكائن البشري ثمرة لهذا العالم، وعلاقة الحركة والسكون بالمادة والهيولى الأوليتين، وأقسام العالم، ومعاني «القضاء والقدر»، وما إذا كانت لآدم شريعة أم لا، وفي النهاية مسائل متنوعة تتعلق بتعريف الوحدانية المطلقة للإله. وربما كان الكتاب سيتعرض للإهمال أو أن يُترك للناس المدربين ذوي الكفاءات العالية الذين كان موجهاً إليهم بوضوح، إلا أنه تلقى تقديراً استثنائياً من قبل الدعوة الطيبية المتأخرة[٢٢]. وكان الكرماني نفسه قد منحه، إضافة إلى ذلك، تأييداً رائعاً في النسخة النهائية لكتابه «راحة العقل»، العمل الذي قد يظن البعض أنه فاق كثيراً «الرياض». غير أن الكرماني يقول في مناقشته للكتب الواجب قراءتها قبل «راحة العقل»: «وليجعل كتاب الرياض نصب عينيه إذا كان ذلك في أفق هذا الكتاب، وقد بيّن فيه ما يكون عوناً له وقوة في تصوّر الحق فيما اختلف فيه. ولا يقنع بقراءته دفعة واحدة ولا عشراً ولا عشرين ولا خمسين ليصير المورد فيه صورة للنفس محفوفة[٢٣]». واعتبار «الرياض» يعالج نزاعاً داخلياً بين دعاة زملاء هو بحد ذاته تزكية قوية على نحو خاص. ولذلك، فمن المرجح أن الكرماني قد كتبه وفي الذهن برنامج عمل لا يظهر لنا بسهولة، لكنه من خصائص ذلك الطور من كتاباته التي رأى أنها تصلح لتصويب أبناء الدعوة الآخرين.

وسنقوم في الفصل التالي بمعاينة موقف الكرماني من أسلافه في الدعوة بعناية أكبر، وهو موضوع اتصفت مقاربته له برقة وكياسة أعظم، لكن، مع ذلك، ضمن هدف وبرنامج مقصودين. لقد أراد تغيير التعاليم والسير بها أكثر باتجاه ما كان يعتقد أنه وجهة النظر العلمية الجارية، لكن لم يكن في نيته تأنيب زملائه الدعاة أو إلقاء ظلال الشك على إخلاصهم. ولهذا فإنه حين يأتي دور الاعتراف بفضل أولئك الأجداد في مقدمته لأعظم مؤلفاته، «راحة العقل»، فإنه يفعل ذلك، في جزء منه، باطراء بالغ. ولا يقترح سوى تلميح، لكن بقوة، أنه على القارئ الذي يعد نفسه جيداً، الاطلاع مسبقاً على «الرياض». فذلك الكتاب هو الترياق؛ إنه يقدم التعديلات الضرورية على كتابات أقدم تناولت مسائل علمية. إن كتاب «راحة العقل» يفترض ببساطة أن الأسباب الكامنة وراء مفاهيم الكرماني الجديدة، أي الأساس لتعديلاته، واضحة كفاية وأنه لم يعد بامكان العقائد القديمة الصمود أكثر. يضاف إلى ذلك شعوره بأنه حرٌّ في عدم الجدال مرة أخرى مع مثل أولئك الدعاة الأقدم عهداً كالنسفي أو السجستاني. إن الخلاصة الأكبر لأفكاره تبني صرحاً عظيماً وإيجابياً، مدينة الله علي الأرض وفي السماء، ولا تقوم بالأحرى بالتمييز والخصام حول نقاط ضعف الدعوة وعيوبها في الماضي.

وهكذا يتضمن العمل الختامي للكرماني الشيء الأفضل وحسب، عصارة المعرفة كلها، جمعت في مدينة هي مدينة العلم التي قال عنها النبي نفسه أن علياً، والإمام بهذا الشكل، هو مفتاحها وبابها. وصورة العلم الهامة للغاية هذه، هي ومفهوم المدينة، تشكلان موضوع الفصل الأخير لكتابنا كما كانت في مهنة الكرماني. ليست لدينا الآن إمكانية

معرفة عملية التطور التي أوصلته إلى هذه الإنجازات، غير أن استعراضنا لأعماله بدأ يكشف، مع إقرارنا باستخدامنا للحدس والتخمين، نوعية المراحل التي تكونت منها، وبشكل تقريبي متى وفي ظل أية ظروف حدثت. فإذا ما جرى إهمال الاشارات الداخلية في «راحة العقل» وإليه، فإن بقية أعمال الكرماني تبدو، باستثناء واحد أو اثنين، وكأنها متسلسلة يمكن تقسيمها بشكل تقريبي إلى طور مبكر في العراق وآخر متأخر في مصر، على الرغم من أن المادة الموجودة فيها لا يمكن التفريق بينها بشكل دقيق. وتبقى عمليات نقضه للمفكرين غير الإسماعيليين من أمثال أبي بكر الرازي والقاضي عبد الجبار والجاحظ وإمام عصره الزيدي وآخرين، محافظة على انتمائها لفترة إقامته في الشرق، في حين نجد أن مواعظه الرئيسة لزملائه الخاصين باسم الحاكم وإمامته، وتصويباته للدعاة السابقين والمعاصرين له قد كُتبت في مصر. أما كيف يمكن وضع النسخة أو النسخ الأولى لراحة العقل بشكل مناسب ضمن هذه الفرضية، فهذا غير واضح بأي شكل الآن. غير أنه من الواضح أن فهم الكرماني لدوره قد تغيّر مع مرور الزمن. وكذلك، فإن مسؤولياته الرسمية قد تزايدت بعد تعيين ختكين، الذي عمل له وتعاون معه بشكل وثيق ومباشر من سنة ٤٠٥ أو ٤٠٦هـ وحتى ربما ٤٠٩ أو ٤١٠هـ. لقد كان في مركز الدعوة آنئذ وليس رئيساً لجزيرة واحدة فقط، بغض النظر عن حمله للقب «حجة العراقين» آنئذ، وهو اللقب الذي واصل ربطه ببلده الأم.

وهكذا، فإن «راحة العقل»، الذي لا بد من العودة إليه فيما بعد، يعكس في أغلب الاحتمالات تاريخ مؤلفه وحياته الداخلية، ولا سيما

ونحن نعلم أنه جرى تصنيفه على مدى معظم تلك الفترة التي استغرقتها كتاباته الأخرى. ومع ذلك، فإنه ليس بعمل سهل المنال ولا هو كامل فكرياً[٣٤]. إن منهاجه عن المدينة ذات الجهات السبع معقد بشكل هائل في محاولته بناء موطن شامل لعلم الدين والدنيا كليهما؛ لكنه، وبغض النظر عن فترة حضانته الطويلة كعمل، لم يستطع أن يكون في كماله كما كان من المفروض أن يظهر كعمل خارق حاسم. وتفتقر رؤية الكرماني العلمية إلى عدد غير قليل من الحلقات المفقودة. لكنها تمثل، حتى والحالة كذلك، ذروة عقل ناضج بشكل كامل وذي إدراك عميق. لقد سماه «راحة العقل»، وهو كذلك بالنسبة لنا بكل تأكيد. ويمثل هذا العمل الواحد بالنسبة لتلك الحقبة من الإسهامات المبدعة والعميقة في الفكر الإسلامي، النقطة الفكرية العليا وقمة المنجزات الإسماعيلية.

الفصل الثالث

الكرماني والدعوة

في نهاية روايته لمختلف التوجيهات التي كان الأئمة السابقون قد أعطوها لنخبة مختارة من أتباعهم، أدرج الكرماني الفقرة التالية التي لا تنطبق إلا على نفسه. ولذلك، فإن النص يمثل تكليف الإمام الشخصي له ويتضمّن، في مطلق الأحوال، قسماً من التفويض الممنوح له في وقت سابق لقيامه بواجباته كداعية. ولا بدّ أنها تمثل تكليفاً خاصاً من الحاكم للكرماني في وقت سبق مباشرة قيامه، أو، ربما والأكثر ترجيحاً، استئنافه لتولي منصبه في العراق. ولهذا، فالمحتوى مهم لتضمّنه موضوعاً هو بالتأكيد مؤشر لموضوع طالما كرره الكرماني في كتاباته المرة تلو المرة، ولا سيما منذ السنوات الأخيرة لهذا الإمام، عندما اكتسبت تلك المسألة أهمية خطيرة كما يبدو. وما كرره الكرماني يجري على النحو التالي:

«قال الحاكم بأمر الله، حفظه الله، في وصيته لأحمد بن عبدالله حين أنفذه للدعوة في جزيرة العراق:

اتبع أمرنا في عبادة الله تعالى، وتوخ رضاءنا في العمل بأوامر الله، وأحييْ سنة جدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في الدعوة إلى توحيد الله. فلن تزداد من الله ومنا إلا قربا. احذر المخالفة. فالمخالف لأمرنا لا يزداد من الله ومنا إلا بعداً. وقم بمفترضات الطاعات، من إقامة الصلوات، والمحافظة على الأعمال الصالحات، والوفاء بأداء

الأمانة قياماً يختم لك بالحسنى ويؤثرك مقر الزلفى. اندب كافة المؤمنين إلى التمسك بوثائق الديانة، والوفاء بشروط العمل والأمانة التي هي عليهم موجوبة في صحائف مكتوبة.

واعلم أن شفاعتنا لن تلحق إلا من كان عاملاً بكتاب الله وسنة رسوله، وبأمرنا عابداً لله في طاعتنا. فأعْلِم بذلك كافة أولياء الله وأوليائنا»[١].

وترد هذه القطعة غير العادية إلى حد كبير في الفصل الرابع من «تنبيه الهادي والمستهدي» بعنوان «في جملة وصايا الأئمة بأعمال العبادة لأشياعهم وأن المخلّ بها ليس منهم». من الواضح إذن أن الغاية ترتبط بشكل وثيق بالعبادتين؛ لاحظ على نحو خاص كيف أنه يجب طاعة الشريعة بشكل دقيق والقيام بالفرائض كالصلاة بعناية تامة.

إن ذلك، على كل حال، هو درس واحد فقط من الدروس التي نستنتجها منها - وهو درس سيشغل اهتمامنا في الفصل التالي. درس آخر هو ملاحظة أنه يزوّدنا بدليل مباشر حول كيفية قيام الإمام شخصياً بإدارة دعوته. وواضح أنه كان على اتصال بالدعاة البارزين، حتى مع أولئك المقيمين في الخارج في أراضٍ بعيدة ومعادية. ولم تكن هذه الحقيقة موضع شك سابقاً لكن لا يوجد سوى أدلة بسيطة، وأحياناً انعدمت تلك الأدلة حولها وعليها في الأدب الباقي على قيد الحياة. ولكتابات الكرماني دور بارز في ما تزودنا به من معلومات وما تقدمه من تأكيدات حول عمل الدعوة الإسماعيلية في الميدان.

وسبق أن أصبح واضحاً أنه كثيراً ما سُئل الكرماني حول رأيه بمسائل متنوعة، أو طُلب إليه كتابة شيء ما لتقديم الدعم إلى برنامج الدعوة.

ويتضح من عباراته أيضاً أن تفويضه في جهوده كان يأتي من أعلى، أي من الإمام نفسه. وهو يذكر عدداً من السجلات ورسائل التوصية، ربما على نمط الوارد أعلاه، والتي صدرت باسمه شخصياً. وكلها صدرت عن القاهرة؛ وبعضها كان ردوداً محددة على طلبات من دعاة أفراد[٢]. وأخرى كانت ذات مجال أوسع تُخاطب شيوخ الدعوة[٣]. وينص الكرماني بكل وضوح على أنه لا يجوز لأحد أن يعلم أي شيء له علاقة بالعقيدة الدينية من غير تفويض من الإمام[٤]. ويقتبس في أماكن وضمن إطارات متعددة عن الحاكم أو عمّا اقتبسه الحاكم عن أسلافه[٥].

إنّ الإشارات الكثيرة إلى «أهل الدعوة» أو »أهل الدعوة الهادية»، وذكر مواضع جغرافية ذات تنوّع لا يشمل «جيروفت» في مقاطعة كرمان، حيث كان يعمل مساعد الكرماني، فحسب ولكن يصل إلى طبرستان وجيلان وشيراز ومواضع أخرى في الغرب والشرق على حد سواء، إنّ هذه الإشارات بدأت تتكشف عن اتساع تلك العملية وعمقها. والحقيقة أن الكرماني يقول في «المصابيح» إن «دعوة الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين ع.م قائمة لا يخلو بلد ولا بقعة من بلدان الإسلام إلا ودعاته فيها، يدعون إلى طاعة الله بإمامته، وإلى توحيد الله بواسطته، ظاهراً حيث أمكن، وباطناً حيث أعجز»[٦]. وطاعة السلطات الأعلى، الذين هم الأئمة، لن يكون صحيحاً إلا باتباع أولئك الذين هم دونهم في المرتبة والذين تم وضعهم في مناصبهم لتوفير الهداية إما عن قرب أو عن بعد، بفرض الطاعة لهم ظاهراً وباطناً. وطبقاً لذلك، على المؤمن الخضوع للإمام من خلالهم[٧].

والدعوة بهذا الشكل هي عبارة عن هرمية من الحدود المعاونين

المنصبين للقيام بوظيفة التعليم والإرشاد[٨]. وجميع المؤمنين - أي الإسماعيليين أتباع الإمام - يحضرون مجالس الوعظ ويتعلمون هناك مبادئ الدين وعلومه وحكمته من الحدود الأعلى[٩]. وهكذا فإن الواجب الرئيسي للداعي يتمثل في توفير أنواع مختلفة من التعليم لأتباع الإمام. وقد لا يغطي ذلك سوى مسائل تتعلق بالممارسة وأشكال العبادة الظاهرة، التي يقول عنها الكرماني إنها عمل مُسنَدٌ إلى «المأذون»، أحد أفراد المراتب الدنيا في الدعوة. أما على المستوى الأعلى فإن الداعي الكامل الصلاحية هو الذي يتولى الأمور ويبدأ بتعليم المكوّنات الفكرية لإقامة الدين[١٠]. وحتى على هذا المستوى. نجد فروقاً في قدرات الدعاة: فبعضهم عارف لكنه يفتقر إلى موهبة الكلام والتعليم. وهم بحاجة إلى الوصايا التي يوفرها الحجة[١١].

إن مثل تلك التفاصيل الهامة عن أداء الدعوة لوظائفها، كما نجدها اليوم مبعثرة في طول كتاباته وعرضها، تساعد في توضيح ما كان الكرماني يقوم به بنفسه. ومع ذلك، يجب الاعتراف بأنه على الرغم من أن الدعوة كانت تشكل اهتمامه الرئيس بكل تأكيد، إلا أنه نادراً ما يخبرنا بالقدر الذي نرغبه في معرفة ذلك. إذ طالما كان يكتب كتبه لأفراد الدعوة، فإنه لم يكن في العادة بحاجة إلى شرح أنشطتها لهم. لكن هناك استثناء وحيد لهذه الملاحظة. من الممكن، كما كان الحال دائماً، أنه وُجد دعاة منشقون أو منحرفون؛ وآخرون كانوا مطيعين مرة ثم انحرفوا بعيداً فيما بعد. وبشكلٍ مساوٍ، لا يمكن أن يكون هناك شكٌ في أن الكرماني قد أصابه قلق عميق من كلا الأمرين. ففي الرسالة الواعظة التي كتبها للأخزم، والمسماة، «بالواعظة»، نراهُ يردّ على سؤال سأله هذا

الرجل بخصوص مبادئ عقائدية بطريقة تظهر أن هذا الداعي ربما أصبح في تلك الآونة داعية منشقاً. وأصبحت الردود المتبادلة ذات أهمية على عدة مستويات.

كان الأحزم قد تساءل عن الغرض الذي قد يوجد في الحديث عن «الإبداع» الذي يسمو فوق الوجودين الروحاني والجسماني - إشارة إلى عقيدة الخلق التي تتمتع بأهمية لابأس بها في الفكر الإسماعيلي. ولا يقوم الكرماني بالرد عليه مباشرة في هذه الرسالة في حقيقة الأمر، ولكنه يشير هناك إلى أن «علم ذلك... هو معنا، نحن معشر الدعاة، أمانة جاءت إلينا من أصحابها، أنبياء الله، ومستودعه معنا من أجل إيصالها إلى أولئك الذين يستحقونها من بين أولئك الذين أثبتوا جدارتهم». والأحزم كان قد خان الأمانة لكن، يقول الكرماني «إذا ما قدّر لك العودة إلى طريق الطاعة وفقاً لشروطها الحقيقية، فإن تلك المعرفة سوف تصل إليك أيضاً»(١٢).

وقد نلاحظ هنا، من موقفنا العصري المؤاتي، أن الكرماني كان سيتعرض لضغط كبير للرد على سؤال الأحزم بأمانة تامة طالما أنه يفترض مسبقاً عقيدة أسلافه، النسفي والسجستاني، التي لم يقبلها حقيقة هو نفسه. فلو كان الأحزم وأتباعه من العصاة ويتهددهم خطر الطرد من الجماعة بسبب ذلك، لكان هذان الداعيتان اللذان حظيا باعتبار مقبول، عضوين كاملي العضوية في الدعوة وحظيت أعمالهما بتقدير عال، ربما فاق حتى ذلك الذي للكرماني. غير أن الأمر كان يتعلق بوظيفة الدعوة التي كان عليها التعامل مع المناوئين من جميع الأصناف. أما المتمردون من بين صفوفهم فكانوا جميعاً من فصيلة

واحدة فحسب. فالمعارضة الرئيسية كانت عدداً لا يحصى من مجموعات غير إسماعيلية، من معتقدات متنوعة، جميعها تقريباً من النوع المعادي. فإذا كان الأعداء بهذه الوفرة، فلماذا قتال الأصدقاء؟ الجواب معقد وممتع في آن معاً. وسنعود إليه في وقت لاحق.

وإنه لأمر هام هنا مراقبة الدعوة في شخص أكثر الناطقين باسمها فصاحة وهو يتصدى للطاعنين بها من الداخل ومن الخارج في آن معاً، سواء أكانوا دعاة سابقين متمردين أم أفراد مجموعات معادية للإسماعيلية من أنواع متعددة. يقول الكرماني إن الإبالسة موجودون في كل مكان، بل حتى إنهم يتظاهرون بأنهم علماء من أهل الحق، لكنهم يكتبون الكتب من أجل تضليل الناس فقط[١٣]. ومع ذلك، فهو يكرر تحذيره بأنه لا يستطيع أن يكون هو نفسه مجاهراً تماماً فيما يقوله خشية أن تقع أعماله في الأيدي الخاطئة وقبضة أولئك الذين لا يستحقونها[١٤]. فمنصب الداعي ما كان ليكون سهلاً إطلاقاً. أما بعيداً عن القاهرة، فخطر التنديد بالإسماعيليين واستنكارهم من قبل أعدائهم كان موجوداً دائماً. لكن كان من واجب الكرماني، في الوقت ذاته، ملاحقة المعارضة وتتبعها في أي مكان تواجدت فيه. وكان على الدعاة، في ظل ظروف وتقييدات معينة، البحث بعناية في جميع مسائل العلم التي قد لا تتفق مع معتقدهم[١٥]. وكذلك كان معارضوه قد حققوا مستوى عالياً من التبحّر، الأمر الذي أبقى التهديد الخطير حقيقة تكمن في الأكثر اطلاعاً من بينهم، لأن العقائد التي كان يدعو إليها هو ودعوته، كانت من ذلك المستوى إن لم تكن أفضل، ومع أنها متشابهة في عدة وجوه. وبالنسبة للكرماني والإسماعيليين من عصره، فإن هؤلاء

هم الفلاسفة والمعتزلة، وكلاهما نادى بعقائد دفعت بالأعداء الأقل معرفة إلى اتهامهم بتبنيها أيضاً. وحتى الآن فلا تزال الدعوة الإسماعيلية من تلك الفترة معروفة بفلسفتها وبالعناصر الفلسفية الموجودة في عقائدها كما كانت تُنْشَر آنئذ.

وما لم يُفْهَم جيداً، ومع ذلك كان هاماً، هو كيف أن الأفكار والمفاهيم المعتزلية أثّرت في الطريقة التي أصبح يُعبَّر بها عن الفكر الإسماعيلي. فالمعتزلية مدرسة كلامية مبكرة نوعاً ما في الإسلام وكثيراً ما كانت تضع، بهذا الشكل، جدول أعمال النقاشات الرئيس. وطبقاً لذلك، لم يعد بإمكان علماء الكلام المسلمين اللاحقين تجنّب المسائل التي كان المعتزلة قد حددوها في البداية وأعلنوها أساسية. يضاف إلى ذلك، أن فرقاً شيعية رئيسة كانت قد تبنّت، بحلول زمن الكرماني، موقفاً معتزلياً فيما يتعلق بتلك الموضوعات. ولم تكن الدعوة الإسماعيلية قد قبلت لا بالفلسفة ولا بعلم الكلام المعتزلي، وعانى دعاتها الكثير في جعل الفروقات بين تعاليمهم وتلك التي لهذين الفريقين واضحة تماماً، ولم تكن تلك، على كل حال، مهمة سهلة. إن قراءةً لكتابات الكرماني، ولا سيّما لعمله الرئيس «راحة العقل»، الذي يفيض بالمفاهيم الفلسفية (كما هو الحال مع العديد من أعماله الأخرى)، تبرهن على وجه السرعة على أنه قد عرف الفلسفة بالمستوى الجيد تقريباً لأي شخص آخر من عصره. فهو بكل تأكيد قد درس أرسطو بعناية. ومن المرجح أنه كان على أُنسة تامة بنطاق واسع من المصادر الإغريقية القديمة، الحقيقية منها والمنسوبة، على الرغم من عدم وجود أي دليل على أنه كان على معرفة باليونانية. وبالمثل، لا بد وأنه قد قرأ أعمال الفلاسفة المسلمين البارزين،

وعلى نحو خاص الفارابي الذي يشاطره عدداً من المبادئ الميتافيزيقية والكوزمولوجية. لكن كانت هناك فروقات محددة كذلك.

لقد وجّه الكرماني باباً من كتابه «تنبيه الهادي والمستهدي» ضد الفلاسفة، وفي هذا المكان نجد أوضح تعبير عما وجده خطأً في أسلوب مقاربتهم. وتكشف فصول من كتابه «راحة العقل» بالمثل عن مخالفته لهم. وإحدى الاختلافات، طبقاً للكرماني، هي أن الفلاسفة (والغلاة) يؤمنون بالجانب العقلي فقط من العبادات والطاعات ويرفضون الاعتراف بوجوب العمل والممارسات الطقسية[١٦]. كما يحافظون على إيمانهم بعقيدة تصرّ على أن النفس الإنسانية تبدأ الحياة باستعداد طبيعي نحو الخير؛ إنها قادرة بذاتها على اكتشاف الخطأ والصواب وتسيير ذاتها بذاتها نحو الخلاص على حد سواء. ومن وجهة نظرهم، أن من يستطيع فهم الحقيقة في العلوم واستيعابها لا يعود بحاجة إلى الشرائع والقوانين. إن ذلك كله غير صحيح طبقاً للكرماني. فليس للنفس استعداد طبيعي مناسب، ولكنها بحاجة ملحّة لتوجيهٍ خارجي وبرنامج من التمرين يزرع فيها فضائل لا تستطيع الحصول عليها بذاتها. ويورد في أحد المقاطع أن هذه (الفضائل) هي الحكمة والعفة والعدالة، التي لا تأتي إلا عن طريق العبادات المفروضة من قبل الشريعة، وليس عن طريق الفسلفة.

يظن الفلاسفة أن ما يقرره عقلهم هو في الواقع حقيقة الأشياء الصادقة. في تحديدهم للأحكام التي بموجبها يعمل العالم المادي، أي في مجال المحسوسات، قد يكونون على صواب، طبقاً لما يُقرُّ به الكرماني، لكنهم يخطئون في محاولتهم تصور عالم المعقولات. وعلى سبيل المثال،

إنهم يعتقدون بأن ما يستمد وجوده من العلة الأولى، التي هي العقل كما يؤمنون، هو عقل أيضاً. فإذا ما كانت العلة الأولى هي الله وكل الموجودات التالية هي من ذلك الصنف - أي من صنف العقل - فإن جميع الأشياء الموجودة هي بالضرورة الله أيضاً[١٧]. والخلق، من وجهة نظرهم، يحدث على هذا المستوى بطريق الفيض، لكنه فيض من النوع الذي لعلته، كما يلاحظ الكرماني. وبهذا الشكل، يكون الله والعقول من ذلك النوع، وهذا أمر مستحيل[١٨]. وتلك هي مجرد أمثلة عن نقده للفلاسفة الذين من الواضح أنه يفهمهم بشكل جيد تماماً ومع ذلك ينأى بنفسه عنهم. فالمفاهيم في الفلسفة قد تكون صالحة بالطبع لكن ليس للفلاسفة صلاحية خاصة تجاهها، وأنهم قد ضلّوا في بعض النقاط ووقعوا في خطأ لا يمكن قبوله ببساطة. وبهذا الرفض لهداية الدعوة، لجؤوا إلى الظن والرأي الذي قد يكون ثاقباً فكرياً، إلا أنه خاطئ مع ذلك.

وشملت المعتزلية، بالنسبة للكرماني، الزيدية الذين تبنّوا العقيدة المعتزلية، كما يقول[١٩]. وهم يشاركون إلى درجة معينة في الخطأ الأساسي كما هو الحال مع الفلاسفة. ويلاحظ أنهم يعتقدون بقدرة العقل الإنساني على تقرير حقائق دينية أساسية بقدراته الذاتية. والذهن بالنسبة إليهم هو مصدر المعرفة وأنه يتعرف، حتى دون وجود نبي، على وحدانية الله المطلقة، على سبيل المثال. وليس هناك حاجة لتعليمها طالما أن العقل، طبقاً لهم، سيتلقى ذلك بذاته. وبالإمكان برهنة هذه النقطة من المعتقد فكرياً، وهكذا لا يعود المعلم بالنسبة لها شيئاً أساسياً بصورة مطلقة. وما يتضمنه نقض الكرماني هو أنه إذا ما كانت بعض

عناصر المعرفة الدينية لا تتطلب وجود أنبياء، فإن الحاجة إليهم، بالتالي، تتلاشى. وعلى العموم، فإن الفلاسفة اتُهموا بالاعتقاد بتفوّق الفسفة على الدين لأنها توفر وصولاً إلى المعنى الفكري الصادق الكامن وراء الشريعة دون أن يتطلب ذلك سلطة معلم أو حتى الشريعة ذاتها. ويقول الكرماني إن ذلك كله خطأ وغير صحيح. وحتى (النبي) محمد لم يكن بإمكانه تقرير الشريعة من غير الهداية الإلهية. وإذا لم يعتمد النبي على عقله فقط في ذكره لأحكام الدين، فكيف يمكن للمعتزلة فعل ذلك[٢٠]؟.

أما مسائل الاختلاف مع الفرق الإسلامية الأخرى فهي أقل دقة وتشتمل على غموض قليل قد يتسبب بالتشويش ولا يمكن إطلاقاً نسبة أغلاطهم إلى الإسماعيليين كما هو الحال، بالمقابلة، مع الفلاسفة والمعتزلة في بعض المناسبات. ويعلق بأن الأشاعرة يعتقدون بنسبة صفات جسدية إلى الله. ويتمسكون بالرأي القائل بأن الله قابل للمعرفة بسبب امتلاكه لمعرفة هي بحد ذاتها خالدة[٢١]. أما الشيعة الاثنا عشريون، الذين كان بعضهم معتزلة أيضاً، طبقاً لنصوص الكرماني، فقد عارضوا الإسماعيليين حول مسألة الإمامة على الأغلب. ويقول إن الإثنى عشريين يؤمنون أن الإمام يتفوق على النبي ويرفضون الاعتراف حتى بسموّ علي فوق بقية الأئمة. ويرون أن الأئمة، بالإضافة إلى ذلك، يقومون بالمعجزات وأن هذه هي من علامات منصبهم. ويقابل الكرماني ذلك بالقول إن الأئمة يُعرفون عن طريق النصّ الواضح، ولهذا فإنهم لا يحتاجون للمعجزات لإثبات هذه الحقيقة. لكنه يضيف أن ذلك لا يعني إنكار أن للأئمة الآخرين، الذين لهم وصول فريد إلى تأييد الله وبركاته،

معاجزهم طالما أن ذلك الذي نزل على محمد وعاد إلى السماء بعد ذلك محفوظ لديهم وحدهم. ومع ذلك، إذا ما كانت المعرفة التي يمتلكها الإمام إعجازية بحد ذاتها، فلا يعني ذلك أن ممارسة المعاجز هي مكوّن أساسي من مكونات الإمامة[٢٢].

- مصادر الكرماني:

في كثير من الاعتبارات، تعكس المصادر العلمية المتوفرة للكرماني اهتماماته وهي موصوفة بوضوح قليل أو كثير في أعماله وتعليقاته التي جرت مناقشتها للتوّ. والمؤكد أنه قد قرأ بعناية كتابات المؤلفين القدماء والمعاصرين وعلى نطاق واسع. غير أن عدداً من التنويهات أو الاقتباسات في كتبه ورسائله تساعد في جعل ما نعرفه حوله أكثر تحديداً. وأحد الجوانب البارزة تماماً هو إشاراته إلى الفقرات النصيّة من الكتب المقدسة من عهد ما قبل الإسلام التي يقتبسها إما بالعبرية من التوراة أو بالسريانية من الأناجيل. وهذه الشواهد على كاتب مسلم يستخدم نصوص الكتاب المقدس هي من الأهمية والغرابة لدرجة أنها استرعت انتباه العالم العلمي الحديث إلى الكرماني حتى قبل نشر أيّ عمل من أعماله بالعربية أو دراستها بأي شكل كان[٢٣]. وفي كل حالة من هذه الاقتباسات، كان يكتب النص المقتبس بلغته الأصلية لكن بحروف عربية، وليس مترجماً. فهل هذه الحقيقة تعني أنه كان يعرف تلك اللغات أم أنه استخدم شخصاً آخر في نسخها له؟ غير أن ورودها في أربعة من أعماله على الأقل[٢٤] يوحي بأنه كان يعرف هو نفسه ما كان يكتب. لكن كيف أُتيح له تعلّم أيّ من اللغتين ولماذا؟ هل وُلد

يهودياً ثم تحوّل إلى الإسلام فيما بعد كما حصل مع عدد من الشخصيات الأخرى التي خدمت الأئمة الإسماعيليين كيعقوب بن كلّس، الوزير في عهد الإمام - الخليفة العزيز ومؤلف كتاب هام في الفقه الإسماعيلي، أو الوزير اللاحق أبي نصر صدقة بن علي الفلاحي، اليهودي والمتحول إلى الإسلام[٢٥]؟ ولكننا لا نجد، بالمقابلة مع هذه الحالات حيث تتوفر شهادة جيدة على الأصل اليهودي للفرد، أي شيء من هذا القبيل زُعِمَ للكرماني على الإطلاق.

وفيما عدا المصادر التوراتية، نجد أن الكرماني يشير إلى بعض تلك المواد ككتاب الأمثال[٢٦]، والسيرة وروائع كتب اللغة والأدب مثل كتاب العين للخليل بين أحمد، وكتاب الجمهرة لابن دريد[٢٧]، والتفسير القرآنية لابن عباس والكلبي[٢٨]، وكتب المغازي والآثار والأخبار[٢٩]، ومقالات مجموعة متنوعة من الأضداد الذين اختلف معهم بما في ذلك، إضافة لما سبق، كتاب الحيل[٣٠] لأبي حنيفة وكتاب شكوك على جالينوس لأبي بكر الرازي[٣١]، إذا ما أردنا ذكر اثنين من هذه الحقول الشاسعة، لكنه لم يقتبس منها. فليس هناك من سبب إذن للتساؤل حول سعة اطلاع الكرماني؟ ولذلك يستطيع المرء بثقة استخلاص أنه قد قرأ كل ما توفر له، وما هو أهم من ذلك كله، أنه اطلع على بعض منها بلغات غير العربية.

ومع ذلك، فمن الواضح أن الكرماني يعتبر الأئمة هم مصدره النهائي. فإلى جانب الحاكم، ينوّه بالاسم إلى المعز بخصوص كتاب يدعى «تأويل الشريعة[٣٢]، يتناول التفسير الروحي والعقلي (للشريعة). كما يذكر قائمة بأسماء كتب للأئمة وذلك في رسالته

«الوضيئة» المتميزة باحتوائها على كتب لأئمة الأنبياء الأقدمين؛ على سبيل المثال كتاب «اقليمسن» لشمعون الصفا أو عمل لبطرس بعنوان «كتاب بطرس»(٢٣).

أما خارج نطاق الأئمة، الذين لا يتوقف أبداً عن الاعتراف بهم باعتبارهم المصدر النهائي للمعرفة، فإنه يُقرُّ بالفضل لزملائه في الدعوة. ويحتل القاضي النعمان، الفقيه والمؤرخ الكبير الذي كتب في ظل الأئمة من القائم وحتى المعز، ولا سيما في ظل الأخير منهم، يحتل مكانة خاصة. ويوصي الكرماني بقراءة كتبه (أي كتب القاضي النعمان)، دعائم الإسلام والإيضاح، الذي يقول عنه إنه يتألف لوحده من ٥٠٠٠ ورقة، ومختصر الآثار، والاقتصار، وشرح الأخبار، وكتاب الطهارة، وكتاب المغازي والمناقب والمثالب(٢٤). والأهم من ذلك كله، هو أنه يورد في مقدمته «لراحة العقل» (ص٢٢-٣٢) قائمة بأعمالٍ لأخوانه الدعاة تجب قراءتها بشكل مسبق لقراءة كتابه. فكما أن تقدم النفس باتجاه خلاصها يجب أن يبدأ بأمور تكون في متناولها كأكثر ما يكون، أي تلك التي تشمل الحواس، وبعد استيعابها لذلك بشكل جيد يمكنها الانتقال إلى عالم الفكر المجرد، كذلك، يقول الكرماني، من الضروري أيضاً لمن يقرأ كتابه دراسة الأعمال التي تسبق بشكل مناسب عمله. وما إن تتم قراءتها حتى يصبح من السهل استيعاب ذلك العمل، أي راحة العقل. وأول ما يأتي من تلك (الأعمال) هو كتاب الله؛ لكن ما يلي ذلك على مستوى الأفعال والأعمال الظاهرة فهو أعمال القاضي النعمان. وينوّه بخصوص مسائل التأويل الروحاني والمواد الأخرى ذات العلاقة بالطاعات الفكرية للدين إلى كتاب الإمام - الخليفة المعز،

«كتاب تأويل الشريعة»، وكتب جعفر بن منصور اليمن، وكتب أخرى لشيوخ الدعوة المعروفين مثل أبي حاتم الرازي ومحمد بن أحمد النخشبي (النسفي)، وأبي يعقوب السجزي (السجستاني)، «رفع الله درجاتهم في مآبهم». وبما أنه لم يُسمّ أيّ أحد من الآخرين، فإنه يتوجب علينا افتراض أن أولئك الدعاة الخمسة هم من كانوا حاضرين في ذهنه.

ثم يلتفت الكرماني، عقب ذكره للقائمة الواردة للتو، إلى كتبه الخاصة التي هي مقدمات لهذا الكتاب ويذكر تنبيه الهادي والمستهدي أولاً. يلي ذلك الوضيئة في معالم الدين، والرياض، والعديد من رسائله على الترتيب الذي تتضمنه رسالة الفهرست، كما يقول، لكن فوق ذلك كله يأتي الرياض (ليقرأ المرة تلو المرة). وأخيراً يوصي بقراءة (رسالته) الوحيدة في المعاد. ويتابع القول، إن من يستهين بهذه الوصايا فإنه سيؤذي نفسه ويظلمها لأن «هذا الكتاب مع تلك الكتب والعلم بها كالترياق يكسب الصحة وجميل الثواب، وهذا الكتاب وحده - من غير تلك - كالسم الذي يؤدي إلى الهلاك وأليم العذاب».

وفي حين سيبدو من غير العدل عدم الأخذ بكلمته واعتمادها، فإن هناك بين السطور دليلاً على موقف آخر تجاه بعضٍ من أسلافه. إذ لماذا التأكيد على «الرياض» بهذا الإفراط؟ ونحن نعلم في الحقيقة أنه يتضمن نقده للجدل الذي دام طويلاً بين الدعاة الثلاثة الذين سبق له أن وصّى للتو بقراءة كتبهم. كما يتضمن تصحيحات الكرماني الخاصة للعقائد المتنوعة التي دعا إليها في الأصل النسفي والتي لم يجر التعامل معها بشكل مناسب، طبقاً له، من قبل أيّ من أبي حاتم أو السجستاني، الطرفين الآخرين الاثنين في هذا النزاع. وهكذا، فقد سرد

الكرماني فيه التضاربات العقائدية التي استغرقت قرناً من الزمن بين الدعاة. وكان عمل النسفي، «المحصول»، من السنوات المبكرة للقرن الرابع/ العاشر، قد جاء أولاً، ثم كتب أبو حاتم في وقت لاحق تصحيحاً له مشهوراً سماه «الإصلاح». ووجد السجستاني أن «إصلاح» أبي حاتم لم يكن صحيحاً فألّف كتاباً مناصراً (للنسفي) وسماه «النصرة» دافع فيه عن مواقف الأخير. وفي النهاية، قرر الكرماني تحقيق نوع من الانسجام لهذه المسألة، لكنه كان يسعى في الحقيقة، بدلاً من ذلك، إلى توجيه نقد إلى الثلاثة وتقديم أجوبته الخاصة به عن تلك المشكلات بالذات ونستطيع تبيّن ذلك بالطبع على الرغم من إنكار الكرماني لهذا الأمر.

ولذلك، يوفر «الرياض» صورة واضحة للدعاة وهم يصارعون للوصول إلى ما قد يقبله أيّ واحد منهم باعتباره عقيدة صحيحة. لكنهم اختلفوا في الحقيقة، بدلاً من أن يتفقوا، وانخرطوا في مناظرات صاخبة إلى حد ما حول مسائل بقيت دون حل. ولذلك، فموقف الكرماني هو موقف توجيهي؛ فهو ينصح بقراءة «الرياض» لنتعلم منه حول ما هو غير مقبول، بحسب رأيه، في التعاليم الأقدم للدعوة. لكن ستصبح مساهماته الخاصة، عقب ذلك، واضحة ويؤخذ بها. إنه يعترف، بهذا الشكل، أن هناك عيوباً في العقائد الأقدم وأنه لا بد من تصحيحها. والسؤال الرئيس إذن هو ما هي تلك العيوب وكيف تمّ للكرماني اقتراح تغييرها؟.

هناك مجموعة واحدة من عقائد الفترة الأقدم من الفكر الإسماعيلي يظهر أنها لم تدخل في هذا الجدل الخاص بشكل مباشر. وهذه هي

الكوزمولوجية التي تُبْرِزُ على نحو بارز الملائكة، الجد والفتح والخيال، والحروف السماوية السبعة التي تكوّن معاً العبارة العربية «كوني قدر» (ك، و، ن، ي، ق، د، ر). وروايتنا الوحيدة المفصّلة بخصوص هذه العقيدة تأتي من عمل كتبه أبو عيسى المرشد من زمن الإمام - الخليفة المعز، لكن مراقبين خارجيين دوّنوه على أنه تعاليم الإسماعيلية منذ زمن مبكر يصل إلى ٣٠٠هـ. وقام مؤلفون عديدون كالسجستاني بتكرار أجزاء متنوعة منه وكأنه يمثل العقيدة النموذجية. يضاف إلى ذلك أن الموضوع الشامل برمّته يتضمن مفاهيم أخرى ترتبط بأول كائن مخلوق المسمى «بالسابق» وبالثاني المدعو «بالتالي». وغالباً ما يسمى الأول من هذين الكينونتين «بالقلم» أيضاً والثاني «باللوح». وجرت إعادة صياغةٍ لهذه العناصر في وقت لاحق ضمن إطار تفسيرٍ أفلاطوني محدث لذلك النظام أو لآخر شبيه له.

إن معظم ذلك لا يلعب أيّ دور تقريباً في الكوزمولوجية التي دعا إليها الكرماني ولا يتناسب بشكل جيد مع أفكاره حول الخلق وهرمية العقول، كما سيتضح في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب. ومع ذلك، فهو يذكر، على الأقل، كل واحدة من تلك العقائد الأقدم عهداً بطريقة بحيث تبدو وكأنه قد قبل بها، ولو أن ذلك ربما كان اسمياً فقط. ومن الأهمية بمكان أن كتاب «الرياض» هو مصدرنا للكثير منها، ولو أنها تظهر في رسائله الأخرى أيضاً[٣٥]. وهكذا فإن الكرماني يترك انطباعاً متميزاً بأن مثل تلك المفاهيم هي مما استُبْقِيَ في الفكر الإسماعيلي في أحسن الأحوال ولم تكن بالضرورة سارية المفعول في زمانه. فهل يعكس هذا الموقف الحقائق أم أنه مجرد تعبير عن وجهة نظر الكرماني الخاصة؟.

وبطريقة مماثلة، كانت هناك مشكلات مع عدد من العقائد الفلسفية في كتابات النسفي، بل وما هو أكثر أهمية من ذلك، مع كتابات السجستاني. وكمثال رئيس على ذلك، فإن كتاب «الرياض» يتناول مطولاً عقيدة النفس أو جوانب منها. فقد كان للكرماني صبر قليل مع وجهات النظر المبكرة تلك التي تتناول النفس، كما كان الحال مع مسائل أخرى أيضاً موضوع تعليم أولئك الشيوخ. ومع أن العلماء العصريين غالباً ما صنّفوه ضمن الأفلاطونيين المحدثين، إلا أنه حاول تطوير عقائد تتعارض مع العديد من المفاهيم المركزية للأفلاطونية المحدثة الكلاسيكية لمؤسسها أفلوطين اليوناني والتي دخلت الأدب العربي بلقب زائف، «ثيولوجيا أرسطو طاليس»، لكنها كانت مشتقة في الواقع من «الإنيادة» لأفلوطين. فبالنسبة لأولئك الأفلاطونيين المحدثين، بمن في ذلك النسفي والسجستاني، هناك نفس كلية تؤلفُ النفس الإنسانية جزءاً منها. ويساهم الكائن البشري في عالم الروح من خلال نفسه. وبطريقة غير متناقضة، فإن هناك عقلاً كلياً وحيداً من مرتبة أعلى هي في العقل الكلي (أو المطلق)، ومجاله واحد لا ينقسم إلى أجزاء منفصلة ولا إلى كائنات منفصلة. وينقسم العقل، بالنسبة للكرماني، وكما سيكتشف في الحال، إلى عشرة عقول منفصلة ولا يشكل أي منها معادلاً دقيقاً للعقل الكلي أو للنفس الكلية أسلافهما. ويرى أن النفس هي ليست ببساطة كائناً كلياً، وإنما بالأحرى الشكل المحدد الحي لجسم الفرد الحي الذي يبتدئ وجوده عندما يدخل الفرد نفسه في حيز الكينونة. وليس هنا المجال بعد لمراجعة هذه الاختلافات بتفاصيلها الضرورية، لكن يكفي توضيح مدى جدية الفروق العقائدية بين الكرماني

والسجستاني بشكل مختصر[٣٦]. فكلاهما كان مؤيداً موالياً للأئمة الفاطميين ومن أبناء الدعوة ذوي التقدير العالي والعاملين باسمهم، لكنهما كانا مختلفين، مع ذلك، وعلى نطاق واسع في مجالات محددة بعينها.

وتمثلت المسألة، بالنسبة للكرماني، في إدخال تعليم جديد بأكبر قدر ممكن من اللطف في النظام القديم، وبأقل قدر ممكن من العنف. فكان سيعمل على تعديل وجهتها من الداخل باتجاه فهمه المستجد لهذه المسائل. لقد أدرك بكل تأكيد، بالإضافة إلى ذلك، أن النظام الذي يدعو إليه كان للتوّ في طور القبول على نطاق واسع من قبل الفلاسفة والعلماء الآخرين. ومَثَلٌ رئيس على ذلك هو كتاب معاصره ابن سينا الذي شاركه فيه الرأي إلى حد كبير. ولا يقل عن ذلك رفض الأخير لتعليم إسماعيلي قديم حول العقل والنفس كان والده وشقيقه يقومان بتعليمه له وهما اللذان كانا إسماعيليين كلاهما[٣٧]. ومع ذلك، فقد نظر الكرماني إلى أسلافه، بغض النظر عن الاختلافات الفكرية، على أنهم أقران وزملاء. ولم يكن عمل الدعوة ناجحاً من دونهم. لقد كانوا يساهمون معاً في مشروع واحد مشترك، ولتوضيح هذا المبدأ بقوة، قدم في مكان قريب من خاتمة كتابه، «الرياض»، الصورة التالية لشرح كيفية تقاسم الدعاة والدعوة لتلك المعرفة والتجربة العامة الخاصة بهم.

«إن صاحب المحصول رحمة الله عليه، لما اجتهد وبالغ، وقضى حق الدعوة وأبنائها، وفتح أبواب المعالم بما صنعه من كتبه للقائمين على أرجائها، وأصلح الشيخ أبو حاتم رحمة الله عليه منه ما أصلح، وقدر أكثر الناس أن ذلك منه، طعن على صاحب المحصول على اعتذار

صاحب الإصلاح من ذلك في كتابه فعابوه ونقضوه، وذلك تقدير فاسد، وفعل عن الحق مائل، والأمر بخلاف ما تصوروه، فإن الناطق عليه السلام لما علم عند ترسيم الأمور أن علوم الدين أكثر من أن تحيط بها دون الإمام نفس واحدة، وتستطيع حفظها جملة واحدة، رتب لها أشخاصاً كثيرة دون الإمامة، لتتعاون بأنفسها على جميع العلوم ووعيها وحفظها، مثل الحجج الاثني عشر فيستفيد كل منهم ممن جعل الله تعالى إليه أزمة الهداية من الأئمة البررة، صلى الله عليهم، غوامض الأمور، باطنها وظاهرها بحسب جواهرهم وقوتهم في القبول والاستنباط ليكونوا لغيرهم في الهداية كما تكون الأئمة عليهم السلام في التعبير والإفادة، والدين بهم كالشخص الواحد الجامع لأجزائه، وهم له كالحواس التي تدرك الأشياء إن فات واحدة منها شيء أدركته الأخرى من غير أن يكون هذا الإدراك الثاني عيباً على التي فاتها الإدراك، وعلى غيرها، وإذا كان ذلك كذلك، لم يكن إصلاح أبي حاتم رفع الله درجته، ما أصلحه من كتاب المحصول يعيب عليه، ولا على صاحب المحصول بمنقصة، ولا بطعن على أحد منهما، إلا ما قد قلناه أن الأشخاص المرتبة لإصلاح علوم الدين كالحواس، فإن فات أحدَ الحواس إدراكُ شيء من عالم الطبيعة فلا يفوت الأخرى، بل تعاون عليه، وقضاء الحق الدين وتصديقاً لغرض رب العالمين».(٢٨)

وهكذا نجد أن الكرماني، في مكان متأخر من نقاشه للجدل الحاد بين أبي حاتم والسجستاني، قد قدّم نفسه، وهو الذي انصرف عن الاثنين عند تلك النقطة وأخذ في تلك الفترة «بتصحيحاته» الخاصة للمسائل المتعلقة بالتوحيد، قدّم نفسه كزميل وقرين في الدعوة أحسّ بواجب

المساهمة بشكل متعاون مع سلفه النسفي ومع الآخرين في مشروع مشترك بدلاً من إدانته أو التقليل من أهمية مساهماته. إن هذه المقطوعة بحد ذاتها هي وجهة نظر رائعة حول كيفية قيام الدعوة الإسماعيلية الفاطمية بأداء وظائفها على مستوى نظري، وبشكل مثالي على الأقل. إنها تكشف قدراً جيداً حول الطريقة التي جاء بها الفكر الإسماعيلي إلى الوجود، وحول وجهة نظر الكرماني الخاصة بخصوص دوره الشخصي في هذه العملية.

الفصل الرابع

العبادتان : العلمية والعملية

- مسألة الباطن:

جميع أهل الشيعة تقريباً يسلّمون بأن الأئمة هم الذين وصفهم القرآن الكريم بالراسخين في العلم[1]. ولذلك، فهم وحدهم دون سواهم، بعد النبي محمد، ما عدا الله نفسه، يعلمون بدقة متناهية المعنى الحقيقي للكلمة المقدسة. والمشكلة هي ما إذا كان ذلك المعنى الحقيقي موجوداً في ومشتقاً من - وإن كان من قبل الأئمة لوحدهم - النصّ الحرفي فحسب. وهل يعتمد على بعض القوى الباطنة الأقل وضوحاً أو المستورة التي تعمل بشكل مستقل، وفي مستوى خارج نطاق، أو فوق أو خلف، رموز دينية بادية للعيان؟ فإذا ما كانت الرسالة هي تنزيل، فهل يرتبط تأويلها بها عن طريق قواعد الدليل والمنطق أم لا؟ وإن كان الأمر كذلك، فسيكون لجميع شيوخ أهل العلم الإسلامي فرص متساوية للوصول إليه. وإن لم يكن الأمر كذلك، وإن تتم معرفته عن طريق تعليم إمامي أساساً، فهل تحلّ مثل تلك المعرفة محل التنزيل أم أنها ترفع مستوى أدائها فحسب؟ ونجد في الحالة الأخيرة أن التعليم الباطني المبلّغ من قبل الأئمة يضيف إلى ما هو موجود على مستوى المعنى السطحي للكلمة المقدسة. فهو يذهب، بهذا الشكل، خارج نطاقه إلى بُعدٍ جديد. والقضية التي تسبب إشكالاً، على كل حال، هي ما إذا كان الاثنان يحافظان

على صحتهما. هل يُعدّل المعنى الباطني بأي شكل من الأشكال المعنى الخارجي أو يلغيه، أو ربما يجعله أمراً زائداً لا حاجة إليه؟.

ومن المثير للدهشة أن كتّاب الفرق الإسلاميين قد حدّدوا عدداً كبيراً من المجموعات الشيعية المبكرة التي ساهمت في طرح عقائد تتبنّى حصرية التأويل لوحده وتتغاضى عن إهمالها للتنزيل. ومعظمهم يرون أن حدثاً ما قد وقع: وهذا الحدث في العادة هو مجيء شخص محدد - مسيح، أو نبي، أو إمام، أو ولي عهد - قام بكشف المعنى الباطني للكتاب المقدس ووفّر بذلك ما هو سري لهذا النوع من المعرفة باعتباره وسيلة للتخلص من الواجبات الظاهرية للفرائض الإسلامية كالصلاة والصوم والحج والزكاة. فإذا ما فهم المؤمن ما تعنيه تلك المناسك والطقوس الشرعية المفروضة حقاً، فإنها لا تعود، طبقاً لهذا الخط من التفكير، واجباً على ذلك الشخص بشكلها الحرفي، وهي قد تبدلت بهذا الشكل وتحولت إلى شيء روحاني لم يعد له مدلول في العالم المادي أو الجسماني. فإذا ما حلّ «باطن» الشريعة، أو معناها الروحاني «الحقيقي»، إذا ما استعملنا المصطلحات العربية، محل الصياغة الحرفية لها، أو ظاهرها، فإن ما يطبّق إذن، هو الأول منها. وباختصار، فإن الفروض الدينية للشريعة الإسلامية لن تعود مطلوبة، والشخص الذي يحوز على اتصال بالباطن قد يتوقف، طبقاً لذلك، عن تطبيقها.

ويجب التأكيد على أنه في حين جرى فيه اتهام الغلاة أو المتطرفين الشيعة بهذا الميل - بالإضافة إلى الفلاسفة والمتصوفة وآخرين - فقد نُظِرَ إليها أيضاً على أنها شعاب منشقة عن الإسماعيلية المبكرة. وكان لدى الأخيرة، ومنذ البداية، بالإضافة إلى ذلك، قبول عام بأهمية الباطن

أو المعنى التأويلي للشريعة، بالشكل الذي وُجد فيه من خلال تعليم الإمام، وبشكل مساوٍ، توقع لزمن مستقبلي لا تعود الشريعة فيه قادرة على المحافظة على قيمتها المعتادة لأنها ستكون قد أصبحت غير ضرورية، إنها ستبطل بِمَقْدَم دور بلا شريعة عند مجيء المهدي المنتظر (وقد أشار أحد الكتّاب إليها على أنها جنّة آدم). عند ذلك الوقت لن يكون هناك سوى الباطن ويختفي الظاهر. ويبدو أن هناك إشكالية على مستوى أصل الكثير من الفكر الشيعي كثيراً ما جرى استغلالها وتحويلها إلى انشقاق خطير عن المعتقد الإسلامي العادي بخصوص طبيعة دور المهدي المنتظر وعلامات مجيئه. ونستطيع التنويه إلى عدد من الحركات الفردية المارقة بين الإسماعيليين في الفترة السابقة لعهد الحاكم كشواهد على هذا الأمر، بما في ذلك على نحو خاص جداً حركة القرامطة التي انشقت عن مجرى الدعوة الفاطمية الأساسي، والتي يتوفر حولها عدد جمّ من الشواهد بخصوص إهمالها العلني للشريعة والطقوس الإسلامية التقليدية. وقد احتوت الدعوة الإسماعيلية المبكرة بخصوص مهدية محمد بن اسماعيل، حفيد الإمام الشيعي جعفر الصادق، والتي شكّلت مظهراً رئيساً للرسالة العامة للدعوة في فترة ما قبل الفاطميين، احتوت على هذا الميل القريب من الطبيعي. فإذا ما كان قد سبق لهذه الشخصية أن كانت المهدي، كما يزعم البعض، وليست بالأحرى مجرد شخصية يُنتظر عودتها إلى الظهور بهذا الشكل مستقبلاً، فسيكون من المنطقي أيضاً الاعتقاد بأن فترة محمد والإسلام قد مضى زمانها بعد أن حلت محلها فترة خليفته النهائي والأخير.

ومع ذلك، فإن مفهوم الباطن، الذي لم يجر طرحه بشكل عقلاني إلى

حد ما كما يظهر من صياغته اللفظية، هو مثير للاضطراب حتى من دون التساؤلات التاريخية المتعلقة بحادثة معينة أو مجيء شخص محدد، وهو محفوف بالمصاعب بالنسبة لأولئك المشاركين في هذا الموقع كما هو واضح، وكذلك بالنسبة لمن يرغب بالدفاع عنه فكرياً. والسؤال الأكثر إلحاحاً هو لماذا يتواجد الأمران معاً؟ لماذا على المؤمن مواصلة القيام بالنماذج الظاهرية الحرفية للدين عندما يكون المعنى الباطني فقط هو الذي يمتلك أهمية حقيقية؟ إحدى الإجابات التي أعطاها البعض هي أن الصيغتين الرمزية والحرفية للحقيقة، كما جرى تصنيفها في الشريعة، هما ضروريتان لتطوير حال أولئك البشر الذين يفتقدون القدرة العقلية على فهم الحقيقة الصحيحة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بصورة مناسبة وملائمة. ولن يكون مطلوباً من العدد القليل من النخبة ممن امتلكوا مواهب فكرية رائعة رائعة تحمّل مثل تلك المقاربة من الحقيقة، بل بإمكانهم معرفتها في أكثر حالاتها صفاءً مباشرة، ولذلك فإنه بإمكانهم من ناحية نظرية، الاستغناء عن الدين العادي. وهؤلاء هم، باتفاق عام، الفلاسفة الذين وجدت لديهم أيضاً مثل تلك الميول المتعارضة بكل تأكيد، وبالشكل الذي فعلوه بالنسبة للإسماعيليين غير المنسجمين. ويمكن قول الشيء ذاته أيضاً حول العديد من المتصوفة.

إن ذلك كله يوضّح الخطر المعقد الكامن في التأكيد على الجانب المزدوج للعبادة الدينية ومعناها، إذا ما كانت إحداهما حاضرة وواضحة والأخرى مستورة وغامضة. فالتهديد باحتمال أخذ شكل معين من العلم السري لوحده ليحل محل العبادة الطقوسية بقي يشكل قلقاً دائماً لمؤسسة عقدت العزم على سياسة من الشرعية العمومية والقبول العالمي

من قبل جميع المسلمين. ولم يكن في مقدور الإسماعيليين إطلاقاً الإفلات تماماً من هذه المشكلة. فقد بقيت مسلّطة فوق رأس الحركة منذ البداية وتواصلت في ذلك. وكان أعداؤهم على استعداد دائم لاتهامهم بها، سواء أكانوا محقين في ذلك أم لا. لكن ربما لم يكن الخطر أكثر وضوحاً في أي وقت من الأوقات مما كان عليه خلال السنوات المتأخرة من عهد الحاكم. وخلق الجمع بين الحماس المتشدد لخلافة القاهرة وما قابله من تدفق إلى العاصمة لدعاة منشقين غير منضبطين مشربين بعقائد تبني بشكل أو بآخر على مفهوم تفوّق الباطن على الظاهر وما قابل ذلك من قوى خارقة تجعل الأئمة حفظةً للمعنى الباطني، خلق فرصاً استثنائية للمتطرفين داخل جمهور الإسماعيليين. ولا بد أن الدعوة الإسماعيلية قد رأت في ذلك نعمة مختلطة، فهي تريد من جهة الإفادة من الطاقة المتدفقة آنئذ باتجاه قضيّتها، لكنها تخشى، من جهة أخرى، الضرر الذي قد ينجم عن النزعات المتعارضة المفهومة جيداً لبعض أولئك المتحمسين. ولا بد أن ولادة حركات تمردية، بالشكل الذي ظهرت فيه في القاهرة في دعوة الدرزي والأخزم وحمزة على الأقل، قد جدّدت الهموم القديمة للدعوة.

ماذا كان دور الدعوة الفعلي في تلك الظروف الصعبة الاستثنائية؟ هذا السؤال محرج لأنه لا يوجد، من ناحية المواد النظرية كافة التي توجد في مصدر أو آخر، سوى الشيء القليل الذي قد يتناول بالضبط آلية عملها في الممارسة ومن ينتمي إليها، أو حتى نوع السلطة التي كانت لها في تلك الظروف المحددة[٢]. وتصريحات الكرماني الخاصة هي، في ظل تلك الشروط، ذات أهمية استثنائية طالما أنه كان شاهد عيان

وناطقاً بارزاً للدعوة في آن معاً. وتظهر حادثة التمرد وضرورة حضور الكرماني في مصر، إضافة إلى ذلك، الحد المزدوج لقلق المؤسسة.

والشيء الأكثر وضوحاً في الدليل الذي سبق لنا النظر فيه هو دور الكرماني في تدعيم الدعوة بالدفاع عن فهمها للمذهب ضد ذلك الذي للأحزم، وربما للعديد من الآخرين. وما هو أقل قبولاً للفهم هو القضية الأكبر: أي تلك المسألة المتعلقة بالعلاقة الصحيحة للظاهر بالباطن، وعلاقة العبادات الإسلامية عموماً بمعادلتها العقلانية والفكرية البحتة. الكرماني نفسه كان فيلسوفاً ومفكراً؛ واختصاصه كان بالنظرية والعلوم النظرية. لكن هل كان العلم بالنسبة له متفوقاً بأي طريقة على العمل كأن يكون الأول منهما كافياً للإيمان عوضاً عن الأخير؟ وحيث أن الكرماني، أسبق من سبق من علماء جيله من الإسماعيليين، هو من سُئِلَ لتناول هذه القضية، يكشف أن التهديد الذي واجه الدعوة الرسمية كان جزئياً فحسب، وربما مجرد علامة لمشكلة أعظم حاول من كانوا في السلطة حلها بمساعدته. فلم تكن السلطات مهتمة في مواجهة حالة واحدة مستعجلة من هذه المصاعب التي بدأت تخرج خارج نطاق السيطرة فحسب، بل بإعادة تأكيد عقيدة يمكن أن تعالج القضايا الجذرية التي تسببت بها أصلاً وبها تغذت.

- التأكيد على الظاهر:

كان الدافع العام لهذه المسألة قد سبق وشغل الكرماني أثناء وصوله إلى القاهرة. ويدعم الفحوى العام لكتاباته سياسة متسقة وواضحة تقوم على رفض أولئك الذين قد يتجاهلون الشكل الظاهري من العبادة

(العبادة العملية). وهو يشير إلى مذهبه، في مؤلفاته كافة، على أنه مذهب «أهل العبادتين» والمصطلح العربي «عبادة» يعني «احتفال» و«تعظيم» و«تقديس» و«خدمة» و«أفعال التقوى» أو «العبادة الإلهية». أما «العباد» (جمع عبد) فهم الخدم؛ أي خدم الله. و«العبادة» هي الخدمة والتعظيم المستوجب لله من خدمه وعباده. والشعور العام في هذا الإطار هو المفهوم الإسلامي النموذجي للعبادة باعتباره القيام بفرائض الشريعة من طقوس وشعائر، إضافة إلى أفعال وأفكار الطاعة لله وعبادته. ويعتمد الكرماني على جميع جوانب هذا المصطلح المعقد، لكن ما يميّز مذهبه عن الكتّاب الآخرين، بما في ذلك المرجعيات الإسماعيلية الأقدم عهداً، هو الصيغة المزدوجة للمصطلح ذاته، أي العبادتين، التي فضّلها هو نفسه، كما هو واضح، من أجل جعلها ملموسة وبعيدة عن الغموض بقدر ما يستطيع. وهو يقول إن عبادة أولئك الذين يجمعون العلم والعمل معاً هي أكثر نبلاً من عبادة أولئك الذين يتخلون عن الواحدة أو الأخرى[٣]. وفعل ذلك هو، طبقاً له، من خصائص كل من الغلاة والفلاسفة[٤]. لكنها قطعاً لا تنطبق على «الدعوة» التي يدعو إليها! والحقيقة أن الأدب الإسماعيلي الموجود يُجمع على هذا الأمر. وجميع الكتّاب الذين سبقوه يؤكدون حقاً تعليماً مشابهاً، ولو أن أياً منهم لم يكن بذلك الجهد والشدة. وأصبح الأمر علامة فارقة للكرماني ولم تبرز في تفكيره أية عقيدة أخرى بمثل ذل الوضوح تماماً.

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن مجمل موضوع العلم والعمل لا يمكن إدراجه ببساطة تحت مصطلحي «الظاهر» و«الباطن»، اللذين لا ينطبقان

إلا على جانب واحد منه. في حين أن القضية الأكثر إثارة للقلق في النقاش النموذج للعقائد الإسماعيلية هي في الغالب العلاقة ما بين الفهمين الظاهري والباطني للشريعة والنص المقدس. ورأى الكرماني، الذي كان من علماء الكلام ذوي القدرة الكاملة، المشكلة الأكبر التي اشتملت على مسائل الإيمان والعمل وفيما إذا كان المسلم هو ذاته المؤمن أم لا. فما الذي يكوّن الإيمان وما هي الأعمال المطلوبة؟ وكيف يرتبط الاثنان بعضهما ببعض؟ أكلُّ المسلمين مؤمنون أم أن الإيمان ينطبق على صنف أضيق؟ وبناء على هذه المسائل الكلاسيكية في علم اللاهوت الإسلامي، قام الكرماني وأسلافه بالنصّ مشترطين على المؤمن القيام بجميع جوانب كل من الإيمان والعمل. فمن الممكن اعتبار أحدهم مسلماً لأقل من ذلك لكن ليس مؤمناً.

يشتمل العمل على كل من الممارسة للواجبات الأخلاقية والأفعال الاحتفالية المفروضة، ولهذا فإن مفهوم «العمل» لا يصفه إلا بشكل جزئي وحسب. يضاف إلى ذلك، أن التمييز بين الظاهر والباطن ينطبق أكثر على كيفية فهم الشخص لمعنى الفعل الطقسي، أو فعل الخير أو الشر، أو جانب من التفسير للنص المقدس، لكن يمكن استخدامه فيما يتعلق بالإيمان أيضاً والذي هو العنصر الداخلي أو العقلي للدين بشكل أساسي، وبالعمل الذي هو مظهره الفعّال والمفتوح. ويشير الكرماني إلى ذلك كله بمصطلح «العبادتين»، ويبدو مرجحاً ميله بهذا الشكل إلى صياغة مقولة شاملة لكل تلك القضايا.

وبينما شكّلت هذه النقطة قلقاً متواصلاً له وعاودت الظهور باستمرار في أعماله المتنوعة، فإن واحداً من بين هذه الأعمال لم يعبر عنها بشكل

مجرد فقط، لكنه يشرحها بشكل منتظم فعلياً عن طريق رسم برنامج مفصّل لتطبيقها. وهذا (الكتاب) هو الرسالة الموسومة «بالرسالة الوضيئة في معالم الدين». وقد يؤدي استخدامه لمصطلح «وضيئة» من الفعل «وضؤ» «يوضؤ»، أي أن يكون طاهراً أو بهيجاً أو نظيفاً، المعاني الضمنية للطهارة الطقسية التي تسبق الصلاة، والتي من إحدى جوانبها، بالإضافة إلى فكرة «التألق»، وعلى الرغم من أنها ربما تفرض السياق المعجمي للكلمة، إلا أنها قد هدفت لأن تكون إيحاءً مجازياً بغرض الرسالة[٥]. إنها رسالة مطهرة وتعكس بهذا الشكل العقيدة الصحيحة - تعليم سيجلب معه الطهارة.

وجدير بالاهتمام كون الكرماني هو من وقع عليه صراحة عبء إعادة تأكيد تفاصيل العبادة العملية وممارستها من خلال تصنيفه لهذا الكتاب. وقد تولى هو وآخرون من الجناح الفلسفي للإسماعيلية الدعوة إلى الإسلام الشرعي. ولم يكن هذا القدر من الأمر موضع شك. وقد أكد تكراراً، مثل سلفه الرئيس الفيلسوف السجستاني، أهمية الشريعة والعمل إلى جانب الإيمان - الممارسة مع العلم، أو الظاهر مع الباطن. وما هو هام في هذه الحالة، هو إلحاح الكرماني في وصفه المتبصّر للمحتوى الظاهري للامتثال وكأنه يحاول إعادة القول لأولئك الذين تبعوه وتبعوا الدعوة الرسمية، ماذا تتضمّن الثيولوجية الإسماعيلية الملتزمة بالضبط. وانسجاماً مع هذا الهدف، فإن الكتاب نفسه يُفتتح بفصل موسوم بـ «في إعلان الحكم لعبادة الله بأنها عبادتان بالعلم والعمل». ثم ينتقل الكرماني بعد ذلك لتوصيف كلا الأمرين بدقة متناهية، مبتدئاً بالفهم الأساس لكلا صيغتي العبادتين الاثنتين، التي

هي العلم متبوعة بالثانية التي هي العمل. ويحتوي كل فصل من الرابع وحتى السابع عشر نصوصاً موجزة بخصوص البنود الأساسية للإيمان: التوحيد، والملائكة والأنبياء والأوصياء والأئمة، والكتب المنزلة والشرائع، والكائنات الموجودة، والطبيعة، والحدود، والولاية للحدود، والارتباط الداخلي للكائنات الموجودة، والتأويل، والعقل، والنفس، والهيولى، والصورة، والبيعة، والعهد والميثاق. وتشكل هذه الفصول بعضها مع بعض أقل قليلاً من ٤٠٪ من مجمل العمل. وتتناول الأقسام اللاحقة (من الكتاب) العبادة العملية وتتضمّن فصولاً حول ما يلي: الشهادة، والصلاة (بما في ذلك الطهارة والجنائز)، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والأخلاق. ويحتل القسم الثاني هذا حوالي ٥٠٪ وهي مفصّلة على نحو خاص فيما يتعلق بالصلاة والحج.

وكما قد يكون متوقعاً، فإن القسم الذي يغطي العبادة العملية (العبادات) يتبع نهج «دعائم الإسلام» للقاضي النعمان كلما كان ذلك مناسباً، وغالباً ما يمكن أخذه على أنه ملخص لهذا الكتاب الدليل الكلاسيكي للمواد الفقهية الفاطمية. وكان القاضي النعمان الخبيرَ المعترفَ به في هذه الناحية. ويُظهر تقدير أولي للتوكيد النسبي لهذا الموضوع بين العملين أن الكرماني قد خصص مساحة أوسع للحج وأخرى أقل للجهاد مما فعله سلفه، لكن هذه الاختلافات البسيطة هي ليست بذات أهمية على الأرجح.

والنقطة ذات الأهمية التاريخية هي أن الكتاب يُخْتَتَمُ بفصل حول الآداب والوصايا، وقد استخدم (المؤلف) هذا الموضوع للتأكيد على آداب السلوك الصحيح للمؤمنين مع داعيتهم أو مع من يمثّله. والرسالة

المطروحة هي أنه ليس للمرء محاولة تخطي مكانته المخصصة له وموضعه وتجاوزهما. إنه بالإمكان قراءة ذلك على أنه تنبيه عام بوجوب الالتزام بالولاء داخل المراتب، لكن تأكيد هذا الموضوع بهذه الطريقة، في ضوء الانشقاق الجاري الذي كان يواجه الكرماني، ولا سيما من خلال جعله خاتمة للقسم المتعلق بالعبادات، هو أمر ذو أهمية تاريخية أيضاً.

وفوق ذلك كله، فقد سيطر على الكتاب موضوع العبادتين (العبادة العلمية والعبادة العملية) والضرورة المطلقة للمؤمن لتحصيل العلم وممارسة العمل على حد سواء. وصحيح أن العمل، كمل يقرّ المؤلف، أو الواجبات المادية للشريعة، هو ظاهرها، وأن العلم هو باطنها. أحدهما هو نتاج النبوّة والآخر نتاج وصيّ النبي. والرمز الذي يفضله الكرماني في هذه الحالة هو الأبوان الاثنان ويقول إن الإمام يرث كلا السلطتين النبوية، الناطقية، إضافة إلى تلك التي للأساس، الأساسية، بتلك الطريقة التي يرث فيها الطفل من أبويه الاثنين[٦].

وينتقل بعد ذلك ليؤسس ضرورة الاثنين معاً بواسطة سلسلة من الإشارات والاقتباسات من القرآن والحديث التي تتحدث إما حول العلم أو العمل أو كليهما معاً. ويقول «إن النبي - الرسول يدعو الناس إلى عبادة الله ويصدر الأحكام (القانون) المتعلقة بها بالشكل الذي تكون مرتبطة فيه بأمرين، يخضع كل منهما لمجموعة من الأوامر والنواهي - أحد هذين الأمرين هو العلم والآخر هو العمل»، وطبقاً لذلك، على سبيل المثال، فإن الآية القرآنية، «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» (١٦ , ١٢٥) تتطلّب تفسيراً للحكمة بطريقتين. فهي تنقسم إلى علم وعمل[٧]. وكل من يعبد الله بإحدى صورتي العبادة هاتين دون

الأخرى فإنه يجدّف بتخلّيه عن الأخرى. «من صورتي العبادة هاتين، كل من يعبد الله بالعلم لوحده دون إظهار مثل تلك العبادة بالعمل، الذي هو الصورة التي تجعلها خالدة، لن يكون له مقعد في الآخرة ولن يحقق له علمه نجاته يوم القيامة[٨]». فمن يلجأ إلى العمل لوحده في طاعة الله تعالى فإنه الدجّال الأعور، ومن يلحّ على العلم لوحده فإنه شيطان[٩].

والدنيا نفسها - أي العالم المادي - هي دار العمل[١٠]، والعبادة التي تتضمّن الأفعال التي هي تدريب للنفوس، هي (عبادة) مستوجبة والأمثلة هي الشرائع والرسوم الوضعية. «فالأعمال هي سنن الأنبياء وهي رياضة الأنفس وإخراجها إلى الفعل واجب»[١١]. ولن يستطيع الواحد الاستغناء عن الطقوس الجسمانية والأفعال بأكثر ما يستطيع قبطان السفينة إهمال صيانة مركبه إذا ما أراد عبور البحار بسلام. إن رحلة النفس وتقدمها عبر العالم الأرضي يعتمد على المركب الذي تسافر فيه وأن ذلك المركب هو جسمها. فمن الواجب الحفاظ على الجسم وقيادته بهمة من قبل النفس. لكن عكس ذلك لا يصح. فالنفس تخدم غايتها النهائية الخاصة، كما يفعل الجسم لأنه هو مجرد أداة للنفس وآلة لها. ولا يجب على النفس أن تصبح خاضعة لأداتها. وهذا هو، في جزء منه، سبب احتياجها لتلك الأحكام التي تأتيها من الخارج.

لكن التعبير الأكثر روعة عن مذهب هاتين العبادتين يرد حين يتكلم الكرماني عن المؤمن الذي تلقى الهداية الصحيحة ويعتبر بالتالي فرداً متعبداً من الأمة الفاضلة - عضواً من الشيعة التي بخصوصها أعلن جعفر الصادق «أنتم حقاً في الجنة». «لكن تخيلوا»، يقول الكرماني، «كم سيكون الأمر مستهجناً من شخص ينتمي إلى أولئك الموجودين في

الجنة إلى جانب أولئك الذين جاهدوا وعملوا الأعمال الصالحة، وبينما هو معهم يعمد إلى خلع ملابسه وإظهار عريه[١٢]». فالأعمال هي ملابس النفس. وتتطلّب هذه الصورة المعقدة فهماً مزدوجاً. فعندما نكون في الجنة، فإن الملابس هي غطاء الشخص من ناحية مجازية وحسب؛ وفي حقيقتها فهي العلم لأن الحياة الآخرة ليست مادية. فخلع المرء لملابسه هو عمل مستهجن بذاته ومن ذاته، لكن هو، بشكل عام، إنكار الإيمان عن طريق رفض العلم.

والطريق الصحيح يكون باتباع كلا الأمرين: الإيمان والعمل. «وكل من يعبد الله تعالى بكلا الوسيلتين معاً ويجمع العمل إلى العلم ويحفظ العلم بالعمل، فهو الشخص الذي نذر نفسه لأمر الله... شخص مطيع له ولأوامره ونواهيه»[١٣]. ويكفي ذلك لإقامة الدليل على مدى جديّة قلق الكرماني وقوّته. وبشكل خاص، ملاحظته حول الشخص الذي هو من الشيعة، وبالتالي من أهل الجنة، ومع ذلك يعمد إلى خلع غطائه الخارجي ويكشف ما تحته من عري، وهو ما يؤدي الغرض الرئيس بشكل جيد. لقد كتب هذه «الرسالة» لقومه، الشيعة، الذين من بينهم وُجد أولئك الذين تمسكوا بعقيدة تُهمل أو تتخلى عن القيام بالعبادة العملية للدين. إنه يعلن بثبات أن هؤلاء (القوم) مخطئون وذلك في وقت سبق تحديده لمعالم الطريق الصحيح، طريق لا يهمل أياً من الوسيلتين لمعرفة مناسبة لله، بل يجمع بالأحرى كلا الأمرين معاً.

إنه لأمر بالغ الأهمية أن الكرماني كتب، بالإضافة إلى ذلك، رسالةً حمّل نفسه فيها عناء مناقشة ليس فقط المبدأ العام فحسب، بل ووصف فعلياً ميزات الأشكال العملية للعبادة (الصلاة). وبخلاف القاضي

النعمان الذي برع في الفقه الشيعي ولعب دوراً أساسياً بصفته قاضياً، لم يكن بالإمكان الوقوع في الخطأ واعتبار الكرماني اختصاصياً في الفقه. لقد كان بالأحرى لاهوتياً، من ناحية مبدئية، تلقى تدريبه في دائرة مختلفة. لكن الكرماني رأى وظيفته تشتمل في آن معاً على حث لطيف للدعوة الرسمية باتجاه العقائد الفلسفية التي ظن أنها أكثر تعقيداً وبالتالي ذات دقة أكثر - أي بعيداً عن بعض تلك التي اقترحها دعاة أقدم عهداً كالنسفي والرازي والسجستاني - والعمل في الوقت ذاته باتجاه تطوير «أرثوذكسية» (أو عقيدة صحيحة) تجمع، مع ذلك، الأفضل من التراث الإسماعيلي في مذهب شيعي معقول لا يفقد فيه أيّ من الباطن ولا الظاهر موقعه. وللقيام بذلك، تجنَّبَ المواقف الأكثر راديكالية: فمن جهة، بعدم الإطالة في الحديث عن التفسير الباطني للطقوس والشعائر، ومن جهة أخرى، بمعادلته للباطن بالعلم. ويقول إن العبادة العلمية هي «التعرف على ما يقود إلى الوحدانية المطلقة لله تعالى ومعرفة حدود دين الله واستيعاب علم مواقعهم ومراتبهم بطريقة تمنحهم حق قدرهم»[١٤]. ومن أجل أن يصبح الباطن مكوّناً فكرياً للإيمان، العلم أو العلمية، فإنه يستوجب تعديلات هامة لبعض صيغ مفهوم التأويل ولأهميتها على الأقل. ومع ذلك، فقد اختار الكرماني طريقاً وسطاً - طريقاً أقلّ راديكالية لكنه أكثر قبولاً - وأورد في هذه الرسالة وفي غيرها بكل وضوح ما أراد أن يكون مقولة شاملة بخصوص العقائد الإسماعيلية. وهكذا، فإن «الرسالة الوضيّة» ليست عملاً لاهوتياً منظماً، كما هو الحال مع كتابه «راحة العقل»، ولكنها بالأحرى تعبير براغماتي عن تلك المفاهيم والأحكام الأساسية التي تؤلف، في

جوهرها، المذهب الرسمي للدعوة الفاطمية.

غير أنه لا يجب الظن بأن هذه الرسالة الواحدة فريدةٌ في تعبيرها عن قلق الكرماني بخصوص العبادتين والإلزام المطلق بممارسة كل الأعمال والأفعال المفروضة التي رسمتها الشريعة. وتأتي الفقرات التالية من ثلاثة أعمال أخرى له: إثنان منها، «الأقوال الذهبية» و«الكافية»، يعودان إلى الفترة التي سبقت قدومه إلى القاهرة. وكلاهما كُتب لنقض مذهب غير الإسماعيليين أيضاً، وأحد هؤلاء أبو بكر الرازي المشهور، الذي آمن بأن لجميع الناس القدرة على اكتشاف الحقائق العلمية دونما حاجة إلى الأنبياء إطلاقاً، والآخر هو الإمام الزيدي، الذي كان قد تحدّى المفهوم الإسماعيلي للباطن أو العلم الباطني. وهكذا، ففي حين كانت «الوضيئة» موجهة إلى المشاكسين من أبناء دعوته، فإن العملين الأخيرين يشكلان دفاعاً عن العقيدة الأساسية ضد الطاعنين في كل مكان.

والموضوع الأساس الذي يناقشه في كتابه «الأقوال» هو الطب ومعالجة الأمراض. والكرماني يعترف بأن أبا بكر كان طبيباً ذا سبق وشهرة مستحقة، لكنه لم يكن يعلم شيئاً حول أمراض النفس (أو الروح). وبهذا الشكل، فإنه غير مؤهل بالكلية لكتابة كتاب في «الطب الروحاني». وتختلف وجهة نظر الكرماني بخصوص النفس الإنسانية، بالطبع، عن تلك التي لأبي بكر بشكل كبير، ويشتمل مفهومه حول إحداث شفاء لها من مواقفها الحرجة، فهماً دينياً لحالة النفس وكيفية تحقيقها لذلك.

«لما جعل الله لها، كما جعل لجسمها في إعلالها أدوية يستعان بها

في كشفها وإبراء ساحتها منها أموراً تكون لإعلالها دواء، ولها في سلامتها منها إبلال، هي أوامره ونواهيه ليكون عملها وفعلها في ذاتها شوقاً باعثاً إياها على الاعتصام بها وبسائرها والتوفر على القيام بها.

فأرسل من اصطفاه من عالم النفس واختاره رسولاً إلى الكافة، وخصّنا منهم بمفتاح الرحمة، ومصباح الهدي إلى الحكمة، محمد صلى الله عليه فقنّن للنفس في الملة قانونين جامعين من الأوامر والنواهي والمناسك فرضاً وسنة، وتحليلاً وتحريماً، ما يكون للنفس به إفاقة من إعلالها هما عبادتان:

إحداهما بالعمل قولاً باللسان وعملاً بالأعضاء والأركان، تجمع شهادة وإقراراً وطهارة وأذاناً وإقامة وصلاة وركوعاً وزكاة وصوماً وحجاً وجهاداً وطاعة وائتماراً لأولياء الله القائمين للتعليم، وصبراً وثباتاً في الأعمال كلها، واستحلالاً للمحلَّل، واستحراماً للمحرَّم، وتورعاً ونسكاً وتوبة وندماً.

وثانيهما بالعلم تصوراً في الذات وقبولاً بالجنان، يجمع معرفة بالموجودات التي أوجدها الله تعالى السابقة على النفس في وجودها الكائنة أسباباً وعللاً لها في كونها وحدوثها ملائكة مُقربين مُسمّينَ عند الفلاسفة بالثواني، وماهيتها وإعدادها، ورتبها وأفعالها، وسموات عالية عرشها وكرسيها، وأجساماً طيّارة، وأجراماً في الفضاء سيّارة، ورتبها وأحوالها في مناظرتها وأمكنتها وأفعالها وما دون ذلك من الأجسام نارها وهوائها ومائها وأرضها ومعادنها ونباتها وحيوانها. وأنبياء الله المرسلين ومراتبهم، والقائمين مقامهم في حفظ عالم النفس سياسة، والتابعين لهم فيها القائمين بالتعليم التي في الإحاطة بها وقوع

العلم بتوحيد الله تعالى»[١٥].

لا تظهر في هذه الفقرات مسألة العلم الباطني، لكن من الواضح أن القسم الثاني من القانون هو فكري؛ إنه علمي، وهو جزء مما يسمى في الغالب بالعبادة العلمية والذي لاحظناه سابقاً في الرسالة «الوضيئة». إنها الباطن، أو العلم المقدم من الدعوة حصرياً، طبقاً للكرماني، وهو علم ينهل في نهاية الأمر من النبي والأئمة، وليس من أي مصدر آخر. وهو ببساطة غير متوفر للناس العاديين، ولا حتى لأولئك الذين هم من أمثال أبي بكر الرازي أو الإمام الزيدي، اللذين يمتلكان، فيما عدا ذلك، مواهب فكرية ثاقبة ومشهود لها. لكنها علمية، رغم ذلك، في أنها تحتوي على العلم ومعرفة الحقيقة الصادقة لكافة الكائنات.

- دفاع عن الباطن:

في رده على الإمام الزيدي الذي هاجم الإسماعيليين لمذهبهم في الباطن والظاهر، أرسى الكرماني قواعد دفاع حذر، لكنه ثابت، عن المبدأ العام، قواعد كانت ضرورية وأساسية في آن معاً، ولا يمكن الاستغناء عنها. لكنه سرعان ما يضيف أنه لا يوجد شيء على غير ما يرام أو غامض على نحو خاص حول الباطن ما عدا الكيفية التي يجب تعلّمُهُ بها. وضمن ذلك السياق، ووسط واحدة من أكثر مناقشاته للعلاقة بين الباطن والظاهر أهمية، يتابع الكرماني القول:

«ونحن إذا قلنا الظاهر فمرادنا فيه الأعمال المفروضة في الشرع على ما تنقسم إليه من الشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والتصرّف على الطاعة لولي عليه السلام، وجميع الأعمال

والمناسك في الشرع التي متى حصلت في الوجود كانت بالحواس مدركة، ويشترك في إدراكها كل ذي حس صحيح، مثل السماء والأرض وما بينهما من نجوم، والأمهات والمواليد، التي لما كانت ظاهرة بالذات محسوسة اشترك في إدراكها كل ذي حس من غير اختصاص بعض دون بعض. وإذا قلنا الباطن، فمرادنا فيه العلم على ما ينقسم إليه من العلم بوجود الشيء وعنصره، وبكونه من الأشياء الظاهرة، أم الخفيّة، وبمقداره وبصورته، وبسبب وجوده، وبالغرض في إيجاده الذي هو غير محسوس، ولا يدرك بحواس، بل معلوم بالخواطر، والأوهام، والأنفس، والعقول، مثل المعرفة بالتوحيد، والرسالة، والثواب، والعقاب، والحشر والحساب، والجنة والنار، وحدوث العالم وفنائه، وغير ذلك من التي لما كانت باطنة بالذات غير محسوسة، لم يقع الاشتراك في إدراكها، بل اختصّ بها قوم دون قوم على حساب الاكتساب»(١٦).

«فالظاهر» أمره واضح، وبإمكان الجميع فهمه وإدراكه. لكن «الباطن» ببساطة غير قابل للظهور على الفور، وهو لا يقع، بهذا الشكل، في متناول جميع الفرقاء. إنه يستوجب وجود معلم، أو مصدر للعلم الذي لا يتوفر للبشر بسببٍ من طبيعة الكائن البشري بحد ذاتها. وهو لم يُمنح لهم بسببٍ من وجودهم. إنه يأتي، بدلاً من ذلك، من رسل الله ومن خلفائهم، الأئمة، وتعمل الدعوة على نشره وتعليمه باسم أولئك الأئمة.

- التعليم والتوجيه:

«نحن نقرّ»، يقول الكرماني في فقرة هامة من ختام كتابه «الرياض»، «أن التوحيد ومعرفة الحدود أمر صعب، وبه حياة الأنفس وبقاؤها وخلاصها من عالم الطبيعة واستحالاتها، ولما كان صعباً، وعَلِم اللهُ تعالى أن عباده كلهم لا يبلغون الدرجة التي ينالون بها الكمال بمعرفة حدود الله وتوحيده: منّ اللهُ على رجل واحد من بينهم في كل زمان، بالكمال والاصطفاء، مثل الإمام صلوات الله عليه، أعني بالكمال أن يكون كاملاً في قبول الفيض الساري في عالم الطبيعة من جهة الملائكة المقربين، فيكون بذلك مهيمناً عليهم، ومرقياً لهم إلى كل ذلك، فأوجب الله تعالى طاعته، ومحبته ليصيروا بذلك من عباده وتشملهم رحمته، ولا سبيل إلى ذلك إلا باعتماد العبادتين، وقضاء الحق منهما علماً وعملاً ظاهراً وباطناً، والحرص على المحافظة عليهما، ولا يكون ذلك إلا بذكر الموت وما يعقب من مفارقة الأهل والولد، والأقارب، والوطن، والتيقن بأن لا وصول إلى المعاد إلا بالزاد، وأن لا زاد إلا ما يُدخر بطاعة يقام فرضها، وفريضة يؤدّى حقُها، وخير يُفعل، وعمل صالح يُعمل، وعلم بحقائق الأشياء يُقتنى»(١٧).

بالعودة إلى محتوى التعظيم عن طريق العلم الذي يعادله الكرماني هنا بالباطن، إنه مما يستدعي الانتباه مقدار ما يبدو الأمر نظرياً. فالموضوع الذي يتناوله هو، في جزء منه، بالغ التجريد وقد يشكّل، كما سبق له الاعتراف للتو، حملاً ثقيلاً على العديد من شرائح عامة الناس. فبالإضافة إلى الاستيعاب الكامل لوحدانية الله، أو التوحيد، فإنه يشتمل على علم الملائكة، والأنبياء، وأوصيائهم والأئمة ثم ما هو بارز

وهو «علم مراتب الموجودات التي تكتسب وجودها كما هي في الواقع، وذلك عقلياً أو من خلال الحواس»[١٨]. وهكذا يصبح واضحاً تماماً أن المحتوى «العلمي» أو النصف النظري للخدمة والتعظيم الذي ندين به لله تعالى لا يتطلّب منا أكثر من القيام بالشعائر المفروضة التي تشتمل الممارسة الدينية. أما في التأكيد على أنه يجب على جميع المؤمنين معرفة الأمرين معاً، كما هو الحال مع الكرماني، وأنه لا يُقبل من أيّ كان القيام بأعمال العبادة العملية فحسب دون استيعاب ذلك الجانب الأكثر عقلانية، فهذا مما يستوجب أيضاً وجود مرشدين ومعلمين سيقومون بشرح ما يجب الاعتقاد به للناس الأقل موهبة (في الإدراك).

وعلى كل حال، فقد جرى وضع مجمل النظام وتصميمه بعناية منذ البداية على يد مبلّغ الشريعة، أي النبي. لقد كان مهندس التعبير الديني المقدس للتنزيل وهذا يعني، بكلمات الكرماني، «إيصال ما فاض عليه من رحمة الواحد في صورة تنزيل بأكثر التعابير جاذبية، والحفاظ عليه بإيجاد مصدر للعبادة العملية من خلال الأحكام الموضوعة لتكون سجلاً يجمع ماهية كلا العبادتين دفعة واحدة، العلمية والعملية، وكخزانة تحفظ ما فيها لصاحبها»[١٩]. وهكذا، يقدم لنا النبي قانوناً يؤلف بعد ذلك مصدراً لأولئك الذين يعملون؛ أي للدعوة التي تنشر القانون وتحافظ عليه. وهم (أي أصحاب الدعوة) من سيقوم بشرح كل من الممارسات التي يجب القيام بها والمفاهيم التي يجب تعلمها. ولذلك، فهم ممن استوجب عليهم أمر التعليم، إذا ما استخدمنا المصطلح العربي «تعليم». والقانون، على كل حال، هو ما يَرجع إليه الدعاة في تعليمهم للعلوم: «وجب أن يكون بين الأمة قانون للحكمة موضوع يكون مرجع

القائم مقام الرسول إليه في التعليم، والقانون هو الكتب المقدسة والشرائع والرسوم والوضائع»[٢٠].

وهكذا، فالنظام الذي تلخيصه بكل وضوح حتى الآن يستوجب تعظيماً لله لا يمكن افتراضه ببساطة. إذ لا بد من تعليمه. وسلطته ليست عرضية أيضاً. وعلى الرغم من أن تفاصيل معظم شروحات الكرماني العلمية المعقدة للكون والخلق تبدو وكأن لها ما يوازيها في كتابات أشخاص ما كانوا من أفراد الدعوة فقط، بل ومن أعدائها حقاً في معظم الأحيان، فإن الإجمالي العام هو، كما يواصل الكرماني تأكيده، تعليم الإمام بشكل فريد. وهكذا، فإن حفظ القانون وشرحه هو، فوق ذلك كله، من عمل إمام حي. وفي موقع أدنى من الإمام، يأتي دور الدعاة القادة في تحمّل مسؤولية تعليم المؤمنين وتوجيههم. إلا أن أياً من ذلك لا يعتمد، على كل حال، على نقل العلم من جيل أقدم إلى آخر أحدث. فالكبار لا يعلّمون من يتْبعهم، كما ليس لأيّ منهم الحصول على تعليم ذاتي. فالنفس الإنسانية تبتدئ وجودها خالية من العلم كصفحة ورقة بيضاء. ثم لا تحصل على فهم لذاتها وللعالم يفوق ما يحصل عليه وحش بري. لكن إذا ما وجدت المعلم المناسب، فإنها تبدأ عندئذ تحيا حياة مستقلة عن جسدها وعن حاجاتها الجسمانية. ويصبح الطريق إلى الخلاص والنجاة مفتوحاً. وفي نهاية تلك الطريق يقع ما يسميه الكرماني «بالكمال الثاني (أو النهائي)». ذلك المعلم، الذي يأتي بعد الله تعالى، هو النبي محمد، وبعده يأتي الأئمة، واحداً بعد الآخر. ولذلك، فكل تعليم صحيحٍ ومقبولٍ يعتمد على إمام حاضر وعلى دعاته من أصحاب السلطة الكاملة المُعينين.

فـالدعـوة التي تعـمل بوحي مـن الإمـام، إذن، هي التي تتـحـمّل مسؤولية شرح القانون للمؤمنين العاديين وتعليمهم كلاً من ممارسة الدين ونظريته. فالتعليم هو جهادها(٢١). ومن الواجب أن تنسجم أساليبهم مع تلك التي استخدمها النبي في الأصل. إنهم سيعملون على تحويل المجرد إلى صورة أكثر قبولاً. والتعليم هو تأويل أيضاً. إنه وضع كل ما يحدث في العالم المنظور في سياقه الحقيقي، وتوفير الحياة بذلك لما كان سيكون ميتاً لولا ذلك. والتأويل هو رحمة ثانية، أو منّة من الله تعالى تتعلق بالأولى التي كانت النبوّة(٢٢). لكن أولئك الذين يقومون بالتعليم هم «البارعون في الكلام والمجادلة والتوجيه، ويمثلون ما هو خفي بالشيء الذي يقاربه من جهة مناسبته ونوعه، ويعطي وصفاً له بما هو أقرب ما يكون له فيما يتعلق بالرسوم والأقوال الواردة إلى الأنبياء منه تعالى»(٢٣). التعليم هو تأويل لأنه يشتمل على إقامة علاقة بين القانون والكتاب المقدس، الذي يجسّد الحقيقة النظرية بالشكل الذي أُنزلت فيه على النبي؛ أو المُعادل الجسماني لها الأكثر قرباً ومنالاً، وهو ما يمكن أن يكون، وفقاً لذلك، عبادة عملية ظاهرية أو مظهراً واضحاً للحقيقة الإنسانية ذاتها، أي العالم المرئي. والمعلم يبدأ بالأشياء الأكثر وضوحاً والأسهل على الفهم كالنماذج والصور، ويعود بها إلى أصلها النظري المجرد. لكن مثل هذه العملية تستوجب استعمال كلا الأسلوبين. إذ على المعلم استعمال الصور لشرح المجرد، فينتقل بهذا الشكل من الأشياء التي نعلمها نظرياً وعقلانياً نزولاً إلى الحقيقة الجسمانية. أما الطالب فإنه ينتقل، على العكس من ذلك، من الصور إلى الشيء المجرد الذي تمثّله. فالواحد منهما هو الظاهر والآخر هو الباطن.

الفصل الخامس

الله والإبداع والنظام الكوني

- عبادة الله بالعلم:

كان موضوع الفصل السابق هو إصرار الكرماني على مذهب العبادة المزدوجة الذي تتبع فيه عبادة الله تعالى منهجين اثنين: أحدهما عملي ويتألف من الأفعال والأعمال والشعائر، والآخر عقلي أو روحاني. ويتضمن الأخير المعنى الذي يقف واء الأعمال في المجموعة الأولى، لكنه يشتمل أيضاً، وهذا أكثر أهمية، على معرفة حقيقة العالم الصادقة وتركيبته المخلوقة. وهكذا، فمن الواجب، بالنسبة للكرماني، عبادة الله وتمجيده بالعلم كما بالعمل، ويتوجب على العلم بهذا المعنى أن يكون شاملاً بأقصى ما يمكن، ومع ذلك فهو يعتمد بشكل وثيق على وجود قدرة وصول مناسبة إلى مصادر المعلومات. إنه علم خاص وعام في آنٍ معاً ويتضمن مادة العلم النظري إضافة إلى التنزيل الديني وقوانينه وكتبه المنزلة. ونجد مرة أخرى أن رسالة الكرماني، «الوضيئة»[1]، دليل المذهب للمبتدئ، هي ما كان محتواها قد وُصف بأوضح ما يكون، وبالصورة التي تستحقها لإظهار هدفها الأساسي. ويلاحظ هنا أيضاً أن ما يَسْهل الوصول إليه، فيما يتعلق بأمور التربية والتعلم، هو الجانب العملي لكيفية وجوب النظر إلى العالم ككل. وهكذا، فإن الأمور العملية هي التي تأتي أولاً في عملية التعليم. أما نظام الخلق فإنه

عكس عملية التعليم. فهو مُفْتَتَحٌ بالأسمى والأكثر تجريداً، ويبتدئ بمبادئ نظرية صعبة للغاية وبمسائل التحريم المعقدة والغامضة. وتنشأ عملية الخلق عن الله عبر العقول الكونية وتنتهي في العالم الأرضي للوجود المادي. ويقع عالم الحواس في نهاية هذا المنهج، في أدنى نقطة منه، لكنه يقع أيضاً في بداية الفهم الإنساني. ولذلك، ابدأ بما هو تحت يدك، كما يقصد الكرماني، بينما تدرك أن أعمال العبادة اليومية يجب أن تقود إلى العلم بالحقائق التي ليس لها علاقة مباشرة بالأجسام أو الكائنات الجسمانية. والحصول على علم متطور بشكل كامل هو أمر أساسي بمثل أعمال الخير وأفعال العبادة على وقتها، وربما أكثر، لأنه هو عبادة في حد ذاته ومن ذاته، وسيكون السبب النهائي لخلاص النفس الإنسانية ونجاتها.

وهكذا، فمن الواضح أنه على المرء العثور على العلم الذي ينتمي إلى «العبادة العلمية» واكتسابه. وهناك عدد من العوامل الدقيقة في عملية البحث هذه، لكنها تعتمد بشكل أساسي على تمييز مصدره والاعتراف به. والمفتاح هنا مرة أخرى هو مفهوم التعليم والمؤسسة التي توفر التعليم الصادق الوحيد، أي الدعوة، التي تعمل باسم المُعيَّن الحي للعلم الصحيح بأكمله، أي الإمام، ولأجله. ويستمد الإمام سلطته الأعلى من النبي ووصيّه، وسلطة هذين الأخيرين تأتيهما من عالم النفس الأعلى في أشخاص الملائكة الذين ينقلون العلم الواصل إليهم من الله تعالى نفسه. والعلم الذي يحتاجه ابن آدم العادي هو، في جزء منه، ما قد نراه الآن ديناً على وجه التخصيص. وهو ما تحتويه الشرائع الدينية والكتب المقدسة التي أنزلت على الأنبياء والأوصياء والأئمة وصُنِّفت من

قبلهم في الماضي، والتي لا يزال الكثير منها متوفراً بين أيدينا. إلاّ أن ما هو أكثر أهمية هو أنها تضمّ أيضاً، وبالضرورة، التوجيه أو التعليم الحي للإمام الحاضر الذي هو وحده من يُصادق على كتابات وتعاليم الماضي.

غير أن لزومية العلم لا تقف عند العقيدة الدينية كما نفهمها بالمعنى الحديث. إذ يجب أن تضمّ، طبقاً للكرماني، فهماً لنظام الطبيعة وما وراء الطبيعة في الكون، وعلومهما. وهو يلخّص بعناية ودقة ما يغطيه الجانب الأخير من «العبادة العلمية» في رسالته «الوضيئة». فهي تبتدئ، في مستواها الأعلى، باستيعاب وتقدير عميقين لوحدانية الله المطلقة، أو التوحيد. والحقيقة أن النظام الكوني في مجمله يهدف إلى بثّ هذا الدرس وإيداعه في النفوس. فالله تعالى ببساطة لا يشبه أي وجه من أوجه العالم الذي هو من أوجده إلى الوجود. وهذا مفهوم يجب الالتزام به بتشدد لدرجة، كما سيتضح فيما بعد، يصبح معها عدد من يتقنونه قليلاً جداً. وميتافيزيقية عسيرة حتى على أهل الخبرة، والفشل في فهمه منتشر بين علماء الدين المسلمين والفلاسفة وحتى بين الدعاة البارزين من الأزمنة السابقة. وللمرء أن يتعجب كيف كان بإمكان المؤمنين العاديين تعلّم ذلك بشكل صحيح وهل فعلوا ذلك على الإطلاق. ومع ذلك، يصرّ الكرماني على وجوب تعليم حقيقة التوحيد وتعلمها في آن معاً. فهو الهدف النهائي للتعليم بكافة أشكاله وغايته.

يلي ذلك نزولاً في هذا المنهج: الإيمان بالملائكة والرسل والأوصياء والأئمة متبوعة بالكتب والشرائع والقوانين الوصفية وإخضاعها للتأويل – وهو جزء أقلّ علمية من حيث الظاهر ودينياً أكثر. ويضمّ هذا الجانب

فهماً للجنة والنار ويوم القيامة والحساب والثواب والعقاب واليوم الآخر، وهي مسائل تنشأ بشكل خاص عن التعليم في الشريعة الدينية. لكن من واجب المؤمن الوصول أيضاً، خارج نطاق تلك الأمور، إلى استيعاب طبيعة وجود جميع الكائنات التي ظهرت إلى الوجود. وهنا، يقدم الكرماني مفاهيم مثل «الجوهر» و«العرض» و«المقولات»، مستخدماً مصطلحات من علوم عصره. ويتابع بالطبيعيات، أو المسائل ذات العلاقة بالوجود المادي. وتشتمل هذه الأمور على طرائق الاستقصاء بالتعريف، أي الحد، والقسمة، والتحليل، والبرهان، والتركيب؛ مسارب المعلومات من الحواس الخمس، ومصطلحات مثل «الوجود» و«العدم» و«المكان» و«الحركة». وتكوّن هاتان الناحيتان الفصلين العاشر والحادي عشر من تلخيصه لما يجب أن تتضمّنه العبادة العلمية. وقد تبدو أنها تستلزم مناهج في الطبيعيات وما وراء الطبيعيات، لكن لا يزال هناك المزيد.

ويضيف الفصل الرابع عشر إلى ذلك معرفة كيف أن الكائنات الموجودة متعلقة بعضها ببعض ومترابطة فيما بينها، ويتحدث الفصل السادس عشر على نحو خاص حول «العقل» و«النفس» و«الهيولى» و«الصورة». وتغطي الفصول الواقعة بين ذلك الحدود ولزوم الولاية لهؤلاء الحدود بالطاعة وبما هو أكثر جوهرياً من ذلك، أي بأخذ الميثاق والعهد لهم. وليس هناك من تساؤل حول ذلك، لكن فهماً لحدود الله وللكائنات التي خرجت إلى الوجود بإبداع منه هو أمر مفروض على المؤمن. ويشدد الكرماني على الغرض الأخير - أي تحصيل استيعاب لمراتب الموجودات - بالتدليل عليها بالعديد من الآيات القرآنية، ومن

بينها تلك التي تُفْتَتحُ بالتحذير كقوله تعالى: «أَفَلَمْ ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها وما لها فروج»، (٦/٥٠)، و«فلينظر الإنسان مم خُلق»، (٨٦/٥)، و«أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت». (٨٨/١٧).

وهكذا، فإن المؤمن الذي يقرأ كتب الكرماني ورسائله لا يمكنه تجاهل ضرورة الإدراك الكامل بأن عليه أو عليها البدء في نقطة معينة بتحصيل المفاهيم الأساسية على الأقل والواردة في العبادة العلمية هذه المتصفة بالتحدي الفكري. ولذلك، فإنه لأمر هام جداً، من ناحية تاريخية وخلافها، تعلم المزيد عما حاول تعليمه حول هذه المسائل وكيف عالج هذه المهمة. وبما أننا لا نستطيع استعادة توجيهه الشفوي لأننا لا نملك سوى كتاباته فحسب، وبما أن نصيحته بالبدء بمستوى أكثر ما يكون عملياً يصعب أيضاً اتباعها دون وجود معلمين مناسبين، لذلك يبدو أن ما هو أكثر فائدة هو تقديم تلخيص لعقائده الفكرية وفقاً، بقليل أو كثير، لتسلسل أهميتها، وافتتاح ذلك بمفهوم «التوحيد». لكن يظهر من المناسب أيضاً استخراج المفاهيم ذات الصفة العلمية البحتة - تلك التي تنضوي الآن تحت مصطلح فلسفة - من مسائل هي أنسب ما تكون دينية، ومناقشة الأول منها بشكل مستقل في هذا الفصل قبل جمعها جميعاً بعضها مع بعض في الفصل التالي.

- التوحيد:

ليس هناك من معتقد في مثل مركزيته بالنسبة للإسلام أو في مثل أهميته بالنسبة للفكر الإسماعيلي على نحو خاص كما هو الحال مع

«التوحيد»، الشهادة بوحدانية الله المطلقة أو إعلانها. لقد جاهدت أكثرية علماء الدين (أو المتكلمين) وبذلت أقصى جهدها في سبيل هذا المفهوم وعانت من قلق عظيم بخصوص كيفية التعبير عنه بأفضل ما يكون. ومسألة «التوحيد» غير معنية بمعرفة الله أو البرهان على وجوده، وإنما بتأكيد حقيقة وحدانية بطريقة تحول بالأحرى دون أية شائبة من شوائب الثنائية. وليس المفهوم الإسماعيلي في هذه الحالة هو مسألة تتعلق بمعرفة الله؛ فعبادته لا تكون بمعرفته وإنما بالإيمان، ربما من قبيل التورية، بشكل تام قدر الإمكان، بأنه لا يمكن معرفته. فالهدف هو معرفة «التوحيد» وليس معرفة الله تعالى، ويقع التمييز بين الاثنين في قلب جهود الكرماني لحماية عقيدة الله من أن تصبح موضع مساومة من قبل العمليات الناقصة للمعرفة والإدراك الإنسانيين.

كان أسلاف الكرماني من جميع الأصناف قد استنبطوا صيغاً متنوعة بهدف المحافظة على «التوحيد». وكان بعضها ضعيفاً حقاً لكن وُجدت، من بين تلك التي امتلكت مصداقية بنظر الكرماني، ثلاث صيغ يمكن اعتبارها نقطة افتراق مفيدة لمناقشة تلك التي تخصُّه هو نفسه. وسبق للمعتزلة أن قطعوا شوطاً بعيداً باتجاه تطهير مفهوم وحدانية الله، واعترف الكرماني بمساهمتهم في هذا المجال، لكنه كان ناقداً متشدداً لأخطائهم ولفشلهم النهائي في متابعة المنهج الذي بدؤوه بهمة كاملة. ومن زاوية أخرى، فقد تحدث الفلاسفة عن «الواحد» الذي هو أصل جميع الأشياء وأولها، علة العلل والجوهر الأول، الواجب الوجود والمحرك الذي لا يتحرك وما شابهها من أفكار من هذا المسار. وتحليلهم لما يقصدون به أولاً أو نهائياً أو ضرورياً ساهم بكل وضوح في حل المسألة،

لكن إقرار الفلاسفة بأن الله هو الموجود الأول والعلة الأولى جعلهم يضعونه ضمن نطاق سلسلة الموجودات أو العلل وليس خارجها. لقد كانوا يريدون من الله أن يكون جزءاً من الكون ومنتمياً إليه. وبالمثل، كانت للدعاة الإسماعيليين المبكرين، وأكثر ما نخصّ هنا النسفي والسجستاني، محاولة لتحديد «التوحيد» وتعريفه بطريقة تظهر وكأنها إزالة لما تبقى من كل أشكال الثنائية، وفهموا تماماً، ولا سيما السجستاني، كيف أن علماء الدين المعتزلة والفلاسفة كانوا محكومين بالفشل. لقد كان من طبيعة تفكيرهم الخطأ بأن محاولاتهم لفصل الله عن المقارنة بخلقه لم تكن من ذاتها ولا في ذاتها تصورات إنسانية لله. أما عقيدة الله بحد ذاتها فهي، بالشكل الذي ظهرت فيه في أذهان أولئك المفكرين، عقيدة إنسانية. وهكذا، فقد تم جعل الله وتحويله إلى صورة بشرية فكرية - صورة من صنع البشر ولأجلهم بقي الله فيها وَهْمَ قدرتهم على المحاكمة (أو قوتهم العاقلة).

لكن إذا ما كان النسفي والسجستاني قد فهما المسألة إلا أنهما لم يتمكنا من حلها، مع ذلك، دون اللجوء إلى أفكار وجدها الكرماني قاصرة وغير صحيحة أو غير دقيقة بشكل خطير. وقد كتب الكرماني، فيما يتعلق بحالة النسفي، فصلاً في كتابه «الرياض» مخصصاً لتصحيح الأغلاط التي اكتشفها في كتاب سلفه، «المحصول»، بخصوص ذلك الموضوع. وكذلك، كان السجستاني موضوعاً لعدد من الرسائل القصيرة العائدة للكرماني اثنتان منها شكّلتا تقويماً للعقائد التي دعا إليها الشيخ الأقدم عهداً. فإحدى الصعوبات الرئيسة بالنسبة للنسفي، من وجهة نظر الكرماني، تمثلت في استخدام مصطلحات لم

تحقق ما أراد المؤلف الوصول إليه. وبشكل مشابه يقول إن اللغة كانت مشكلة بالنسبة للسجستاني. كما كانت للاثنين، على كل حال، أغلاط أكثر لا يمكن تحديد مصدرها تمثّلت في أنهما ساهما في تسوية دقة وضع «التوحيد» من خلال التأكيد على أن الله تعالى يوجه خلقه، بشكل أو بآخر، من خلال أمر وإرادة، وأن هذا الأمر أو الإرادة يحتل مركزاً وسيطاً بين الله وبين الموجود الأول. وهذه هي «الكلمة»، أي كلمة الله، التي هي، على الرغم من أنهما شخّصاها على أنها كيان «ليسيّ» أي لا وجود له، وسيط متميز يتوسط بنظرهما بين الاثنين فيأتي بهذا الشكل قبل الوجود ذاته.

ويوجد لهذا المفهوم تفاصيل أكثر لاقت في يوم من الأيام قبولاً واسعاً معقولاً لدى الدعوة الإسماعيلية. غير أن الكرماني رفضه رفضاً قاطعاً من حيث المبدأ، على كل حال، لأنه لم يحافظ، برأيه، على «التوحيد». إذ لا يمكن أن يكون هناك أي وسيط، كما يرى، بين الله وبين الوجود المخلوق. فليس بين الاثنين أيّة كينونة. لقد حاول الدعاة المبكرون لعقيدة «الأمر» الإلهي أو «الكلمة» التمسك بهذا لمفهوم على أساس من أنها لم تكن وجوداً (أو أيساً) حقيقة، ولذلك فلم تكن سوى شبه كينونة فحسب. يضاف إلى ذلك، أنهم كانوا سيوافقون الكرماني في أنه ما إن تأتي إلى الوجود حتى تصبح غير قابلة للتمييز عن الموجود الأول أو العقل الأول. غير أن خطورة الموضوع في نظره تطلّبت جهداً أكبر، ولتعديل عقائد جميع أولئك الأسلاف فقد انطلق ليحدد عقيدته الخاصة بأسلوب حتى أكثر جرأة بحيث يجنّبهُ أخطار تلك المجموعات الأخرى بما في ذلك على نحو خاص أقرانه الخاصين من أهل

الدعوة المبكرة.

على الرغم من أن مبدأ التوحيد يصرف البشر عن الاعتقاد بأنهم قادرون على معرفة الله لأن ذلك يتضمّن أنهم قادرون بشكل من الأشكال على فهمه، بغض النظر عن وقوعه فوق مثل ذلك التضمين وخارج نطاقه، إلا أن ذلك لا يضع الله ذاته في موضع الشك، وليس هو بعقيدة إلحادية. ويبقى الوصف القرآني لله تعالى صحيحاً إذا ما جرى تفسيره بشكل مناسب طبقاً لأحكام العقل. إن وجود الله شيء لا يمكن نفيهُ، وكذلك فإن القول بعدميته أو أنه ليسٌ هو قول مستحيل ومثير للسخرية[٢]. فإذا ما كان العالم موجوداً، فإن الله موجود ويجب أن يكون كذلك[٣]. وفي طريقه للوصول إلى «التوحيد»، سوف يمرّ الكرماني بالبرهان الذي قدمه الفلاسفة بخصوص الموجود الأول، العلة الأولى، الواجب الوجود، ثم يشير إلى أن النهاية الناجمة عن سلسلة العلل هي لا تزال جزءاً منها بغض النظر عن احتلالها لمركز الصدارة فيها. وتلك النهاية هي العقل، أو العقل لأول، وليست الله تعالى. ومع ذلك، فإن حقيقة أن الله هو خارج نطاق العضو الأول في السلسلة لا تلغي حقيقته (أي حقيقة وجود الله). إنه هو ذلك الذي تعتمد عليه السلسلة ذاتها. وكل ما عدا ذلك يتضمن، أو يحتفظ بالثنائية؛ إنه ذلك الذي به يصبح التضاد عدماً أو غائباً في النهاية. فالله هو عين مبدأ الوجود. إنه ليس بكينونة موجودة ولكن بالأحرى ذلك الذي على أساس منه قد حقق الموجود الأول وجوده.

وكذلك، فإن الله ليس بجوهر كما ظنّ الفلاسفة. وأن يكون جوهراً، يستلزم وجود وسيط مقرر وصورة ومادة. والكينونة إما أن تكون جوهراً

أو عرضاً، وكلاهما ستكونان شيئاً منافياً في حالة الله تعالى، ولذلك فمن المستحيل ببساطة أن يكون الله كينونة. وبالمثل، فهو ليس بجسم ولا في جسم؛ ولا شيئاً بالقوة ولا بالفعل؛ لا يحتاج إلى شيء، ولا مثيل له؛ لا صلة له ولا ضدّ ولا عديل؛ ليس في زمان ولا يخضع للزمان؛ وليس بالخلود ولا يخضع للخلود.

إن غرض الكرماني من ذلك كله هو أن الله غير معلوم وغير قابل للمعرفة إطلاقاً. ومهما قد يُبدي العقل من رغبة في معرفته أو فهمه واستيعابه، فإنه لن يستطيع ذلك. ولا تزيده المحاولة إلا بعداً عنه وتملأ المجال بالاضطراب والعقائد الخاطئة. ولا يمكن للعقل، ولا حتى للعقل الكلي الأول، تصوّر الله تعالى إلا بقدر ما تستطيع العين البشرية المجردة النظر إلى الشمس. فالنظر إلى الشمس يسبب العمى(٤). ومن هنا لا يمكن تصوّره بطرائق العقل المعروفة كأساليب الحد والتحليل والإثبات والقسمة والبرهان(٥). وهكذا، فالقول بأنه تعالى خارج العقل أو التصوّر هو بالضبط ما يعنيه ذلك بالنسبة للكرماني. والمعرفة شيء فكري، ولذلك فإن أيّ تصوّر لله تعالى يتعذر لعدم وقوعه في مجال العقل.

ويبقى هناك إحساس بأن اللغة، على كل حال، هي الشيء الوحيد القاصر عن ردم الفجوة وشرح ماهية الله تعالى. والظاهر أن المصطلحات القرآنية تشير إلى الله بشكل مناسب وتشخّصه وتبيّن صفاته. والحقيقة أن صفات الله هي، طبقاً للكرماني، ما تسبب لعلماء الدين المسلمين الأوائل بمثل تلك الكآبة والاختلاف. إذ أنهم لم يدركوا أن أياً من تلك الصفات لا تنطبق عليه تعالى. وتمتنع اللغات عن أن يكون لها سلوك

في الدلالة على ما يليق بكبريائه، لأن الدال يستوجب وجود المدلول وبه يعرف. والله، على كل حال، لا يعرف؛ فالمرء يعجز عن الدلالة باللغة، أو حتى بالمجردات في العقل، على شيء غير معروف. ولذلك، فالمرء عاجز عن وصفه تعالى بغض النظر عن معرفته مع ذلك بأنه موجود هناك. والمصطلح العربي «هو» و«هوية» يشير بالنسبة للكرماني إلى وجوده تعالى[٦]. والله تعالى فرد وهو مخترع أو مبدع كل المخلوقات. لكن جميع هذه المصطلحات هي من النوع الذي يوجه وليست بالأحرى ذات معنى؛ أنها تشير بشكل غامض ولا تحدد.

وسيراً على نهج السجستاني، فإن الكرماني يدعو إلى عملية من النفي المزدوج لتطهير التوحيد. فأصبح من الواضح عند هذه النقطة أن التوحيد الصحيح لا يسمح بأية تسوية أو مساومة، حتى ولو كانت من النوع الأرقى والأدق فكرياً. فالطريقة المناسبة تكون بنفي جميع أشكال الصور الجسمانية والعقلية أو المفاهيم التي ترمي إلى فهم الله تعالى أو الإحاطة به. فليس أي منها بصحيح. وبعد نفيها كلها، تعود هذه الطريقة من خلالها جميعاً لتنفي النفي بنفي ثان. فالله تعالى، إذا ما استخدمنا مثالاً على ذلك، ليس في مكان وهو ليس ليس في مكان؛ وهو لا يوصف، وليس هو لا يوصف. وما تحققه هذه الطريقة هو إزاحة الله تعالى من مجال النظر والتخيّل الإنساني. إنها عبارة عن تذكرة بأنه تعالى لا يتعرض لعملية العقل ولا، في الحقيقة، لأي من الحواس البشرية أبداً[٧].

لكن أين توجد عقيدة الله النموذجية ذات الأرضية الدينية إذن؟ ألم يُقْدِمْ الكرماني على إزاحة الله بالكلية من الوعي الإنساني وجعله غير

مناسب للعبادة والخدمة الدينية؟ من المؤكد أن الكرماني لم يعتقد أن الحالة هي كذلك، لكن عقيدته تدخل في مجرى خطر عند هذه النقطة وكان هو نفسه يعرف ذلك جيداً. وردّه على ذلك هو أن ما يتكلم الناس عنه عندما يتكلمون عن الله هو العقل في الواقع فى أعلى ونهاية المستوى الأول. إنه ليس هو الله في الحقيقة ولا يجوز أن نخلط بينه وبين الإله المبدع أبداً، بل هو أقرب ما يكون من ذلك بقدر ما تسمح به الطاقة الإنسانية. إنه يُوحي بالله ولكنه ليس هو. وهكذا، فإذا ما كان الإله الإنساني العارف والمدرك هو العقل الأول وليس بالأحرى الله الحقيقي، فإن سلطة فهمهم للإلهي لا يمكن أن تستمد ببساطة من ذلك العقل مباشرة بفضل كيفية تصويرها لله. لكن يوجد داخل النظام نفسه، ومركّباً فيه منذ البداية، سبيل للعلم الصحيح الذي يجري نازلاً عبر الكون في قناة خاصة وصولاً إلى رسل وحملة الوحي والدين. فالله تعالى هو المعلم بالمطلق الذي لا مثيل له. ونظام عقوله الكونية يقوم ببثّ تعاليمه التي تصل إلى البشر في النهاية عبر نظام الدعوة العاملة باسم الإمام الحي. والبشر غير قادرين لوحدهم ومن ذواتهم على الحصول على معرفة صادقة حول الله بأيّ قدر كان إلا من خلال الحدود التي أقامها تعالى بنفسه؛ وهي تصل إليهم بمقدار ما هو ممكن للبشر معرفته حوله.

ويوجد في مفهوم «التوحيد» هذا عدد من المظاهر الهامة التي تستحق التعليق. أحدها هو التصلّب المثير للدهشة في رفض جميع أشكال التسويات لعلماء الدين الأقدم عهداً. إذ ليس لله في هذا النظام أية صفات إطلاقاً، على سبيل المثال. والنفي المزدوج يلغي كل مقاربة

بخصوص ذلك سواء أكانت عقلية أم حسية أو حتى إلهامية وجدانية. والبشر لا يعرفون الله، بل ولا يستطيعون ذلك، إلا كما تقدمه الصورة شبه الإلهية له في الذهن، وهي ليست هو تعالى. ومع ذلك؛ فمفهوم الله هذا باعتباره الموجود الأول النهائي أو العلة الأولى، هو العقيدة التي تبناها الفلاسفة. ومن الواجب أن يكون واضحاً إلى حد كبير أن الكرماني قد رفض مفهوم الله عند الفلاسفة واعتبره غير مناسب بكليته. إنه تعالى خارج نطاق النظام الكوني الذي أخرجه إلى الوجود، وهذا النظام لا يشاركه تعالى بأي شيء؛ بأي شيء إطلاقاً ولا بأية صفة كانت. لكن الكرماني سمح لمفهومهم عن الله بالعودة، في نهاية الأمر، وأخذ مكانته مصحوباً بالتحفظات التي تم ذكرها للتو. وهكذا، فإن ما تبقى يبدو مشابهاً تماماً للرواية التي قدمها الفارابي، على سبيل المثال، وليس بعيداً عن تلك التي لابن سينا. فالله المعروف للبشر هو علة العلل والمحرك الذي لا يتحرك والواجب الوجود.

- النظام الكوني والإبداع:

اشتهر الكرماني، واستحق ذلك بجدارة، بدعوته إلى اتجاه جديد في التعاليم الإسماعيلية بخصوص النظام الكوني. ولذلك، تعد مساهماته في هذا الموضوع ذات أهمية خاصة تستحق التقدير. وتشكل هذه المساهمات مظهراً مميزاً هاماً من مظاهر تفكيره بكل تأكيد. وكان الكرماني أول فرد في الدعوة الإسماعيلية يعترف بنظام من عشرة عقول تعمل عمل الوسيط بين الله اللا-معلوم وبين العلم الأرضي المسكون بالبشر. وبرز هذا المفهوم آنئذ مرتبطاً بأوثق ما يكون بفلسفة الفارابي،

حيث ظهر في كتاباته لأول مرة في السياق الإسلامي. فقد حقق الفارابي قبولاً متزايداً على نطاق واسع في وقت لاحق، كما كان هذا المفهوم مركزياً بالنسبة لكوزمولوجية ابن سينا مثلاً. لكنه لم يخضع للتدريس بأية صورة كانت من قبل الدعوة الإسماعيلية قبل زمن الكرماني على مبلغ علمنا. أما النظام الذي ساد داخل الدعوة آنئذ بدلاً من ذلك فهو ذلك الذي دعا إليه النسفي، وهذّبه السجستاني وطوره فيما بعد. وكانت أعمال السجستاني قد أصبحت، بحلول زمن الحاكم، نموذجاً يُحتذى، وصار الدعاة، كما يبدو، يقرؤونها وينسخونها ويقلدونها على نطاق واسع. بل إن الأفكار التي تضمنتها هذه الأعمال قاومت الزمن حتى في وقت متأخر وعادت إلى الظهور في أعمال ناصرخسرو، على سبيل المثال، وكأنها تؤكد على أن شروحات السجستاني للكون بقيت المدرسة المسيطرة في الفكر الإسماعيلي لزمن طويل بعد الكرماني. ومع ذلك، فمن المهم ملاحظة أن وجهة نظر الكرماني تنسجم بشكل وثيق مع تلك التي للفلاسفة الرئيسيين من عصره، بينما لم يلقَ النظام الذي تبناه السجستاني سوى شعبية قليلة استمرت خارج نطاق دائرتها الطائفية الضيقة. وصار يعتبر على مدى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إسماعيلياً حصرياً أكثر فأكثر. بل إن بعض معارضي الإسماعيليين نظروا إلى الموضوع، بحلول زمن الحاكم، على أنه مثير للسخرية في الحقيقة؛ شيء يقرب من شبه العلم الدارس. وواصلت الدعوة، من وجهة النظر هذه، اتباع العقيدة الأقدم في هذا المجال.

وإنه لأمر حيوي هنا تقدير التيارات الفلسفية والعلمية المعنية المتنوعة. فالسجستاني كان أفلاطونياً محدثاً في هذه المسائل وناصرَ

عقائد تتعلق بالعقل الكلي والنفس الكلية قابلت عموماً تلك التي لأفلوطين، مؤسس الأفلاطونية المحدثة اليوناني القديم، الذي جرى تداول قسم من كتابه «الإنيادة» في ترجمته العربية باسم «ثيولوجيا». ولقد توفرت نصوص أفلاطونية محدثة عربية عديدة أخرى عادت إليها الدعوة الإسماعيلية جميعاً واستعملتها دون أن تكون موضع ريبة أو شكّ. وانسجاماً مع مفاهيم بعينها في هذه النصوص، أقدم السجستاني ودعاة آخرون من عصره أو من عهود أقدم على إدخال صيغة جديدة حتى لكوزمولوجية إسماعيلية أقدم عهداً ظهر فيها الله تعالى على أنه المبدع/ الخالق ولعب فيها كل من العقل والنفس دورين مفتاحيين في إحداث العالم وتسييره. وكانت هذه التعاليم، بالنسبة لهؤلاء العلماء الذين كانوا يقدمون، فوق كل شيء، أفكاراً ذات تعقيد بالغ، مشتركة آنئذ مع مفكرين كثيرين من ذوي الكفاءة العالية داخل الدعوة وخارجها في آن معاً. ولم يوجد أي شيء غريب بخصوصها، بل إنها اكتسبت تاريخاً طويلاً ومميزاً في الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي.

ومع عمل الفارابي، وهو الذي سار على نهج أرسطو، وفلسفته بشكل حصري تقريباً ما عدا اعترافه بالفكر السياسي لأفلاطون، توقفت الأفلاطونية المحدثة، على كل حال، عن ثباتها وصمودها في موقفها. والحقيقة أنها لم تحقق في أنقى صورها الكثير من السيطرة في الفكر الإسلامي على الرغم من حضور كتاب «ثيولوجيا» الواسع الانتشار. غير أنها لم تلبث أن تبنّاها الدعاة الإسماعيليون الذين استمروا في تفضيلهم لها على غيرها. في غضون ذلك، أقدم الفارابي، ولا سيما في رسائله السياسية، على وضع نظام كوني مثّل، ولو أنه لم يوجد عند

أرسطو كما هو تماماً، تفسيراً قائماً على مبادئه. ومن الأهمية بمكان أنه لم يكن لهذا الأمر مصدر أفلاطوني محدث محدد على الرغم من تكرر القول بأنه ذو أصل أفلاطوني محدث. وتعتمد معظم نقاطه النقدية ببساطة على أرسطو وليس بالأحرى على الأفلاطونية المحدثة.

والله في هذه الكوزمولوجية الجديدة، على سبيل المثال، هو المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو. إنه الموجود الأول، والعلة الأولى، والعلة الواجبة لجميع العلل؛ وهو العقل الأول أيضاً؛ الأول على جميع العقول. وهناك سلسلة من العقول تأتي بعده، يحكم كل منها فلكاً مطابقاً من الأفلاك منتهياً في المستوى العاشر إلى ما يسميه الفارابي، مقلداً أرسطو، بالعقل الفعّال الذي يحكم عالم الموجودات الأرضية ويسيطر عليه(٨). وهناك عشرة عقول في هذا النظام، لكن أيّاً منها ليس عقلاً كلياً حقيقة بالطريقة التي فيها العقل الأفلاطوني المحدث. فالعقل الأخير كلّي في كل من سموّه على ما يأتي تحته، وفي كونه موجوداً في العالم ولا ينفصل عنه؛ إنه العقل الموجود لدى البشر؛ وهو الذي يختصر جميع الموجودات في هذا العالم وفي ذاك. والأهم من ذلك كله، هو أنه لا يتجزأ إلى عقول منفصلة ولا يمكن أن يعمل كعشرة نواظم شبه مستقلة للأفلاك. بل وما هو أكثر أهمية عدم وجود مجال أو رؤية في برنامج الفارابي فيما يتعلق بالنفس الكلية من جهة المعنى الذي حدده الأفلاطونيون المحدثون، بما في ذلك السجستاني. ويرى الأخير أن نفوسنا هي جزء من النفس الكلية، أما الفارابي والكرماني فليس لديهما شيء من ذلك. وبالمقابلة، كما سيتكشّف فيما بعد، فإن ما يسميه الكرماني في مشروعه بالنفس هو مجرد عقل ثانٍ ولا يشترك

بأي شيء مع النفس الكلية التي للسجستاني. يضاف إلى ذلك أن ليس للنفس الإنسانية والنفس الكلية سوى الشيء القليل الذي يشتركان به؛ وبالمثل، فإن العقل الأول ليس بالمعادل أو الشريك للعقل الإنساني. إنه ليس بخلاصة للكائنات الموجودة بأية طريقة.

لكن بينما تبقى هذه النقاط واضحة بشكل مقبول، فإن مساهمات الكرماني لم تكن بهذه البساطة بحيث نشرحها من خلال افتراض أخذه لكوزمولوجية الفارابي الأرسطوطالية وإحلالها محل الأفلاطونية المحدثة الأقدم عهداً. إذ لا السجستاني ولا الكرماني قبلا بالفلسفة من حيث هي كعلم صحيح موثوق. وهما يريان أن الفلاسفة، حتى ولو كانوا دهاة موهوبين، يتكلمون حصرياً بزعمهم الخاص، مع ذلك، على نتائج أبحاثهم الشخصية في الفلسفة أو تلك التي لأسلافهم. وما يكتشفونه يدعون إليه، لكن دون صلاحية أو يقين. أما الفكر الإسماعيلي فإنه يستمد مصداقيته، بالمقابلة، من الأنبياء والأوصياء والأئمة مباشرة. ولا بد أن الكرماني، وهو يسعى إلى تعديل الموروث الإسماعيلي والسير به نحو تعليم جديد، كان قد حاز الصلاحية أو التفويض من رؤسائه للقيام بهذا العمل. وواضح، مع ذلك، أنه شعر بالحاجة إلى جمع كل من النظام المستحدث القائم بشكل نهائي في هذه الحالة، كما يتبيّن لنا، على المبادئ التي علّمها أرسطو، والآخر السائد آنئذٍ في الفكر الإسماعيلي والمأخوذ عن أفلوطين، جمعهما معاً وتحقيق الانسجام بينهما. أما الكاتبان الأقرب عهداً من الكرماني فهما الفارابي من جهة والسجستاني من جهة أخرى. وكانت مهمة الكرماني تتمثل آنئذ في إدخال العقيدة المستحدثة إلى التعليم الإسماعيلي الأقدم عهداً دون

المساومة على الأولى أو إنكار أهمية مساهمة الأخير والمحافظة، فوق ذلك كله، على برنامج الدعوة وتطويره من جهة دورها كمعلم للعلم المستوجب لعبادة الله.

فالخطوة الأولى في هذا التعديل قامت على الإلحاح على عقيدة الله اللا معقول أو البعيد عن الإدراك، كما جرى تلخيصها أعلاه. وقد سار الكرماني على نهج السجستاني في ذلك بشكل وثيق تماماً، وتجنّب بذلك العودة إلى مفهوم الفلاسفة بخصوص الإلهي والأخذ منه. فالله تعالى عند الكرماني والسجستاني هو ليس ذاك الذي عند الفلاسفة. وبالمثل، فإن الإبداع الإلهي الأولي السابق للعدمية لا يتناسب مع أي من المفاهيم اليونانية القديمة. إنه ليس بعمل من أعمال الإفاضة، التي هي نوع من أنواع السببية العائدة للأفلاطونية المحدثة بشكل صحيح، على سبيل المثال. وللتعبير عن الإخراج المفاجئ للكون إلى حيّز الوجود من قبله تعالى، لجأ عدد من المفكرين المسلمين إلى مصطلح «إبداع» الخاص المشتق من الفعل «أبدع»(٩) وهو يشير إلى النوع الفريد للخلق الذي يتفرّد به تعالى، ويُفيدُ بإيجاد شيء من لا شيء. إذ ليس صحيحاً رؤية هذا الفعل على أنه صنع شيء من لا شيء ولكن بالأحرى ليس من لا شيء، كما يفيد المعنى الحرفي لذلك. وبكلمات أخرى، لا يستطيع المرء ولا يجب عليه تصنيف الحالة السابقة ووصفها بمصطلح «لا شيء» أو «اللا شيئية»، كما لو كانت «لا شيئاً» تماماً. إذ ليس هناك من «لا شيء» دون وجود «شيء»؛ واللا شيء هو نفي للشيء، وليست حالة سابقة له. وطبقاً لعقيدة الكرماني بخصوص استحالة إدراك الله تعالى ومعرفته، فإن الأمر ينطبق على دوره تعالى «كمبدع» لا يمكن وصفه هو

الآخر، فهو فوق الوصف. وقد يكون من المناسب تماماً القول بأن مصطلح «إبداع» لا معنى له سوى أنه ما إن يوجد الكون، حتى يدرك العقل بأن وجوده هو نفسه يتعلق بكونه قد استُحدث وأُظهرَ إلى الوجود. وذلك العلم بحد ذاته هو «إبداع» بمقدار ما يمكن إدراكه، ولذلك فهو جانب من جوانب العقل، أي العقل الأول الذي هو نتيجة أولية ومباشرة بأكثر ما يكون لإبداع الله تعالى.

تلك هي عملية لم تكن موضع عناية الفلاسفة الذين لم يعترفوا لا بالله ولا بالإبداع خارج الحقيقة الكونية وفي وقت سابق لها. لكن السجستاني كان قد أقرَّ بكلا العقيدتين ودعا إليهما. إلا أن متاعبه بدأت، من وجهة نظر الكرماني، عندما حاول التخفيف من الفصل الحاد بين الله والكون، أو بين الله ومخلوقاته، بالاعتراف بوجود وسيط، قيل عنه بطرق شتى إنه الكلمة أو الإرادة أو الوحدة أو الأمر. ويخلق الله الخلق بفعل الإبداع، والإبداع والعقل هما بالنتيجة شيء واحد متطابق، لكن الوسيط يمارس، مع ذلك، دوراً يمثل التعبير عن إرادة الله في تقرير أن الكون واجب الوجود. ومثل هذه العقيدة لم تكن مقبولة لدى الكرماني. فهي تعمل على تسوية فصل الله وإعادته إلى علاقة مباشرة مع خلقه. وقد أنكر الكرماني ببساطة أي شكل من أشكال مثل هذا الارتباط. وتضمنت مواضع عديدة من كتاباته نقضاً لعقيدة السجستاني هذه.

وطبقاً للكرماني، فإن ما يأتي إلى الوجود بطريق الإبداع هو العقل الأول الذي هو الأول المطلق في الكون فيما بعد؛ أي الموجود الأول والعلة الأولى والمحرك الأول. إنه الواحد والعلة الأولى والسبب؛ الإبداع والمبدَع،

الكمال والكامل، الأزل والأزلية، الموجود والوجود؛ إنه جميع ذلك دفعة واحدة وفي وقت واحد. إنه الكلمة وهو المَلَك المقرب(١٠). وهو يفكر، مع أنه واحد، وهو العقل وهو المعقول. ويسرع الكرماني إلى وصف العقل الأول - أي الموجود الأول في النظام الكوني - بأنه السرمد(١١) والمحرك الذي لا يتحرك(١٢). إنه يسبب الحركة بذاته ومن ذاته وليس بحاجة إلى ما سواه للقيام بهذا الفعل. وبتطبيق النموذج الأرسطاطالي للفلاسفة، يصبح المحرك الذي لا يتحرك هو الله تعالى، علة جميع العلل. ولذلك، إذا ما استذكرنا اعتراف الكرماني بأن هذا العقل هو الله الذي يعرفه الناس ويفهمونه، نجد أنه يؤكد هنا مركز الفلاسفة، لكن مع تغيير عميق وخطير. فالله عند الفارابي وابن سينا هو العقل الأول كما قد يقولان، لكننا نعلم أيضاً أنه ليس هو الله أبداً حقيقة وإنما صورة فكرية ليس لها صلة عملياً بالإله الحقيقي. وإنه لأمر هام أن العقل الأول ليس قائماً بذاته ولم يوجد من تلقاء ذاته، كما يرى الفلاسفة، وإنما بالأحرى نتاج واحد آخر هو الله الصحيح. إنه لم يكتسب الوجود بفضل من جوهره الخاص. وهكذا فمع أن العقل لا يستطيع معرفة الله، إلا أنه يشتاق إليه؛ إلى ذلك الآخر، وبينما هو يفعل ذلك، يدرك أن وجوده الخاص فقط يعتمد على مصدر يفشل هو نفسه في استيعابه أو فهمه.

والعقل الأول هذا هو، مع ذلك، فريد بشكل مطلق، وهو متفرّد في نوعه، ولو أنه يحمل بعض أوجه التقارب مع الكون الذي هو الآن علته. إنه الشيء الأول من الأشياء الأخرى؛ محرك جميع الحركات؛ وهو الفعل الذي يحوّل جميع ما في القوة إلى الفعل. ويقول الكرماني إن هناك خمسة أنواع من العقول: أول وثان وثلاثة أصناف من العقل الإنساني

(أو الذهن) - المكتسب والقائم بالقوة والقائم بالفعل. والأول هو سابق لجميع الآخرين وهو العلة التي تدفع الآخرين جميعهم للتسليم لصانعهم. وللعقل الأول جوانب أو علاقات ثلاث: (واحدة) بالأساس الذي عليه يقوم وجوده، و(ثانية) بذلك الذي وجوده يقوم عليه، و(أخيرة) بجوهره الخاص. وإنه لمبدأ قائم أنه لا يصدر عن الله سوى واحد فقط على أساس أنه لا يصدر عن الواحد المطلق سوى واحد فحسب، لكن يجب أن يصدر عن الأخير اثنان. فالعقل الأول متوحّد في جوهره لكنه متكثّر في أوجهه أو علاقاته، وهكذا فهو يتسبب بظهور كينونة مزدوجة، العقل الثاني الذي هو كينونة أكثر تعقيداً من الأولى. وتقوم عملية الانتقال من الأول إلى الثاني بتوسيع مجال الخلق (أو الإبداع) وهو ينتقل من السابق إلى الثاني، أو من القلم إلى اللوح، إذا ما استخدمنا مصطلحات من أصل إسماعيلي، كما يفعل الكرماني هو نفسه عند هذه النقطة من أجل تأكيد استمرارية عقيدته على ما يبدو إلى جانب الصيغ الأقدم عهداً. وما هو أكثر أهمية هو أنه يسجل الآن أن العقل الثاني يدعى لولا ذلك بالنفس، وكأنه يستذكر النفس الكلية التي للأفلاطونيين المحدثين.

وينشأ العقل الثاني من الأول لأن الأول يشيع غبطته بوجوده بشكل غير مقصود. إنه منشرح ومسرور بوجوده لدرجة أنه يتضرّج خجلاً، مولّداً بذلك صورة تتحول إلى عقل ثان منفصل هو بمثابة انعكاس له(١٣). وحيث أنه يشبه انعكاس شيء ما على سطح الماء وكان يود أن يكون ذلك الشيء، لكنه لا يظهر إلى الوجود من الجانب الأقل من مصدره إلا بفضل مفعول ثانوي فحسب. وتسمى عملية خروجه إلى الفعل بالانبعاث. وللثاني، بالمقابلة مع الأول، منزلة ومرتبة مرتبطة

كحقيقة كونه ثانياً. ولهذا فهو ليس بمتفرّد ولا متوحّد. وهو خاضع لعملية الانبعاث، فهو انبعاثي وليس بالأحرى إبداعي، ولو أنه يواصل امتلاكه، بمقدار ما هو عقل بسيط ومحض، صفات إبداعية. إنه قائم بالفعل وليس بالقوة؛ لا يتحرك وليس في حركة، ولا أفعال له(١٤). إلا أنه يحيط بذات جوهره ويحافظ عليه كما هو الحال مع الأول. لكنه، وخلافاً لذات مصدره المباشر، فإن عليه، وهو قادر في آن معاً عليه، تصوّرَ المصدر الذي منه أتى، فهو يتصوّر العقل الأول إضافة إلى أنه يتأمّل ذاته مولداً بذلك الجانب المزدوج الذي يمنحهُ ازدواجيته الأساسية. وفي تقليده للعقل كوسيط، يدعى بالنفس على لسان الكرماني - إلا أنه نفس لا علاقة لها بالنفس الإنسانية وموازية، كما هو واضح، للنفس الكلية التي للأفلاطونية المحدثة بالاسم فقط. ويستمد الوجه الثاني للعقل الثاني من الأول بصفته فعلاً. وهو يشكل الآن عقلاً بالقوّة، داخل العقل الثاني وليس بالأحرى عقلاً بالفعل. ويأخذ، بالمقارنة مع الوجه الأعلى، خصائص المادة الأولى أو الهيولى، وهي قوة لم تظهر إلى الفعل والتي فيها يتم، مع وجود الصورة، إنتاج الكائنات الجسمانية. إلا أن العقل القائم بالقوة أو الهيولى والعقل الثاني هما، في الحقيقة على كل حال، شيء واحد بعينه؛ إنهما معاً ما يسميه بالنفس(١٥). ويحتفظ الوجه الإبداعي للعقل الثاني بجوهره كعقل من تلقاء ذاته بينما هو في حركته الاكتسابية ببساطة صورة لهذه الكينونة المادية، لكنه حياة بالقوة عموماً. وهكذا، فالعقل الثاني هو نفس وأوّل، أو مادة هيولانية، بتعبير أدق.

ويصدر عن الثاني إذن، وفقاً لجانبه الأعلى، انبعاثات إضافية من

العقول، وتصدر عن أدنى واحد منها في السلسلة، سلسلة موازية من الأجسام المادية. فالأولى هي العقول الثمانية الإضافية للنظام الكوني، والأخيرة هي الصورة المادية للأفلاك التي منها تتولد بدورها الموجودات الجسمانية للعالم الأرضي أيضاً. والفلك المحيط الخارجي هو فلك الأفلاك، أو القبة السوداء للسماء التي تتحرك حركة قريبة من السكون باتجاه الغرب. والثاني هو فلك النجوم الثابتة، ومن الثالث وحتى العاشر هي الكواكب السبعة، وجميعها تمتلك أجساماً لطيفة لا تتكون من العناصر ذاتها المكونة للأجسام الأرضية. إن مادة العالم المادي تختلف عن الهيولى التي للعالم الأعلى. وتكون حركة الأجسام التي في الأفلاك الأخيرة متجهة باتجاه الشرق.

ويوازن الكرماني الأفلاك العلوية السبعة وحكامها من العقول بالحروف العلوية السبعة، لكنهُ لا يحدد عادة ماهية هذه الحروف. إلا أنه يُسمي لهذه العقول الخاصة بالأفلاك دوراً يشمل تدبير العالم المادي وتنظيمه. وهي ترتبط بعلاقة حميمة بتقدم التنزيل الديني وتطور الشريعة المقدسة. وكل واحد من هذه العقول الثانوية - والفلاسفة يطلقون عليها تسمية الثواني في إشارة ولا شك إلى الفارابي، كما يلاحظ - يقوم بعبادته لله تعالى وتعظيمه من خلال حركتها الدائرية الكاملة والثابتة. وكمالها هو مواءمة أو شوق للاتحاد بالعقل الأول؛ وحركتها هي كحركة الحجاج الطائفين بالكعبة. إنها مُصطفة في مراتب منظمة تتقرر بشكل دقيق بعدد ما يسبقها من العقول. وعلى كل منها الاعتراف بكل ما يسبقه ويسعى لفهمه واستيعابه، وهذا ما يجعل هذه الضرورة ذات التعقيد المتزايد تثقل ظهر التالي بنقصان أكثر خطورة مما

هو للسابق. ومع تزايد العدد، تزداد تعقيدات الصور المطلوبة لفهم تلك السابقة لكل منها مما يعني وجود قصور وحاجة بعينها. لكن العقل العاشر، مع ذلك، هو الأقرب بالنسبة للمجتمع الإنساني، والأكثر انغماساً في تدبير الشؤون الأرضية بشكل مباشر. ولذلك فهو الأكثر أهمية بالنسبة له[١٦].

ويدين منهج العقول العشرة الذي يشكل أساس رؤية الكرماني لعالم الكون في تعبيره ووصفه الأساسيين بانتمائه المؤكد تقريباً إلى الفارابي الذي كان أول من اقترح مثل هذا النظام في هذا السياق. غير أن بعض التفاصيل لا تتطابق تماماً على كل حال[١٧]. والحقيقة أن هناك عدداً من المسائل الهامة تتعلق بكل من فهم ما أراده الكرماني على وجه الدقة، وفي إيجاده صلة ما بين منهجه وذلك الذي دعا إليه الفلاسفة. وإحدى نقاط الاختلاف الواضحة هي أن الله، بالنسبة للكرماني، لا يدخل ضمن نطاق هذا النظام إطلاقاً؛ فهو تعالى ليس بأول عضو فيه وإنما هو بالأحرى خارج نطاقه بالجملة. إلا أن العقل الأول تولّى إلى حد ما، مع ذلك، دور الله تعالى، لكن ليس بالفعل كما هو الحال بالنسبة للفلاسفة، وإنما بشكل مجازي. ولذلك، لا يستطيع العقل الأول أن يتطابق، وفقاً للكرماني، مع أيّ من الأفلاك؛ وهكذا، فهو ليس بالفلك المحيط أو فلك الأفلاك. وواضح أن العقل الثاني عند الكرماني سيحتل مرتبة موازية للفلك المحيط. ويوجد هذا الفلك في صورة شبه مادية لكنه يفتقر إلى الوجود الجسماني الحقيقي. فالظاهر، إذن، أن الموجود الانبعاثي الأول هو الفلك المحيط الخارجي للسماء المرئية. يعقب ذلك، أن على فلك النجوم الثابتة أن يتطابق مع العقل الثالث. ويمكن عند هذه المرتبة ملاحظة

الصور الجسمانية الحقيقية بالعين المجردة؛ أما مادة هذا الفلك فهي مادة حقيقية وتنتمي، بهذا الشكل، إلى العالم المادي الذي يمكن تلمّسهُ بالحواس. ويوجد، بدءاً من هنا وفيما يلي ذلك، سبعة أفلاك خاصة بالكواكب وهي فلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر. وفي موازاة كل فلك من هذه الأفلاك هناك عقل وذلك لأن ظهور هذه الكينونات العلوية إلى الوجود هو بمثابة نتاجات فكرية لقيام عقل واحد بمعقولية سلفه، وهي تطابق، كما العقل، الكينونة المادية المشتقة من الوجه السفلي لسابقتها. إن اتباع هذا النهج والانتقال إلى الخطوة التالية يستلزم قيام العقل العاشر بإحداث نتاجه الفكري أيضاً وما يصاحبه من مجال جسماني. ولا بد أن يكون المجال الجسماني للعقل العاشر عالماً أرضياً يجري فيه استبدال المادة الهيولانية للأجسام العلوية ليحل محلها الآن العناصر التي تمتزج لتشكل المعادن والنبات والحيوان. لكن ما هو، إذن، المعادل للعقل التالي الذي لا يزال، في هذه الحالة، في طور التحول ليصبح عقلاً حقيقة؟ إنه سيشكل العقل الحادي عشر، لكنه لم يصبح ذلك بالفعل بعد[١٨].

أما أدوار العقلين الثاني والثالث فتلوح وكأنها ذات مجال واسع إلى حد ما في هذا المنهج. وبالفعل، فإن الكرماني يقترح أنهما هما القلم واللوح الواردين في السنة الإلهية[١٩]. وقال أيضاً أنه كما الثاني، فإنه يسمى نفساً، والثالث هو، كما المنبعث الثاني، وجود بالقوة التي هي الهيولى؛ أي بداية الكينونة الجسمانية وإمكانيتها أو الطبيعة. إنها أصل الجسم، حتى وهي تحتل المرتبة الثالثة من جهة إبداعها أو صفاتها الفكرية المستقلة[٢٠]. لكن، بينما تمتلك، هي، والعقلان الثاني والثالث،

تلك المراتب الجليلة وتوجد في ذات مصدر الصفات التي تمثل، إلا أن أياً منها ليس له صفة الكلية لأي شيء في العالم الأرضي(٢١). كما وأنها ليست جمعاً أو خلطاً لأشياء توجد في العوالم السفلية ولكنها بالأحرى علة لأية نتيجة قد تتمخض عن كونها هي هي(٢٢).

إن هذه ببساطة ليست هي كوزمولوجية السجستاني أو أيّ من الأفلاطونيين المحدثين. والقول بذلك، يستلزم الاعتراف أيضاً بأن الكرماني كثيراً ما يكون أقل صراحة بخصوص كيفية انسجام نظامه، أو عدم انسجامه مع ما كان الدعاة قد علّموه من قبله. وهو يشير بشكل متكرر إلى أن حداً بعينه من الحدود الكونية يُسمى كذا عن الحكماء والفلاسفة، واسماً آخر في السنة الإلهية. وغالباً ما تنتمي المصطلحات الأخيرة إلى التقليد الإسماعيلي الأقدم عهداً بما في ذلك الأقوال، الدارجة الأكثر أهمية التي قد توحي لنا بفكر السجستاني وفكر أتباعه. إنها تبدو، وكأنها مجموعة واحدة من المصطلحات التي يمكن استبدالها بأخرى. بل إنه يشير إلى العقل الثاني، وكما سبقت الإشارة، على أنه «ذلك الذي يُسمى بالنفس الكلية»(٢٣). إلا أن تحرياً دقيقاً في الأمر لا يؤيد، على كل حال، هذه المساواة المُضمّنة بينهما. فقد قام الكرماني بتعديل المفاهيم القاعدية لهذا الأمر ورفض العديد من عقائد سلفه، كما هو واضح في مجمل صفحات كتابه «الرياض» وعندما يقول إن العقل الثاني «يُدعى» نفساً، فإنه يقصد تذكير قرائه باستخدام أقدم عهداً لهذا المصطلح، لكن العقيدة التي يدعو إليها تكاد لا تبرّر المعنى الأسبق لها؛ والأكثر ترجيحاً هو أنها تمثّل تعديلاً عميقاً يجعلها كل شيء، في الحقيقة، عدا عن كونها قابلة للتعريف إلا اسمياً فقط.

- النفس الإنسانية والعالم الأرضي:

القضية المتصدرة في صدر الموضوع عند الكرماني هي مفهوم النفس في الكائن الإنساني الفرد. فهو يطلقها بوضوح كامل: إن البشر لا يملكون لا نفساً ولا عقلاً مماثلين بشكل مباشر للموجودات العلوية (السماوية) التي هي الأول والثاني والمسماة بالنفس والعقل أيضاً. فالنفس الإنسانية جوهر لا يوجد إلا في الأجسام، وهي ليس لها وجود سابق للجسم الذي به ومعه تكتسب كينونتها. مثل هذه النفس لا صورة لها في البداية وخاوية من العلم على الرغم من أنها هي الكمال لجسمها الطبيعي. أما العقل، في هذه الحالة، فهو صفة معقولة للنفس، أو نوع من نفس، أو، ما هو أكثر دقة، جانبٌ من جوانبها. ولا تشكل النفس الإنسانية، هي والعقل، كيانين أو ملكتين منفصلتين داخل الفرد. كما أنه ليس بإمكان النفس ولا وظيفتها (ملكتها) العاقلة الخروج، أو إنها ستخرج، من اعتمادها على الحواس الجسمانية لمعرفة العالم المحيط بها، على الرغم من حقيقة أن لدى هذه النفس، من حيث هي جوهر، إمكانية للبقاء بعد موت الجسم.

أما العالم الجسماني فهو خَلْقٌ للقوى الموصوفة أعلاه باعتبارها مكوّنة من الانبعاث المتواصل للعقول وما يقابلها من الأفلاك المادية. لكن المادة الأولى (الهيولى) في هذا العالم فهي مكوّنة من مزيج من أربعة طبائع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ ومن العناصر المؤلفة من هذه الطبائع، وممالك المعادن والنبات والحيوان التي كانت قد تشكّلت منها بتأثير من الكواكب أو بوساطتها. «فالأركان الأربعة والتأثيرات المولدة السبعة والأفلاك المحيطة جميعها هي العلة لوجود ما يظهر إلى

الوجود في ما دون فلك القمر»[٢٤]. وكما أن هناك أربعة وعشرين احتمالاً لترتيب العدد أربعة، هناك كذلك أربعة وعشرون جزيئاً أساسياً للأجسام الأرضية، وهلم جرّاً. وواضح أنه كانت للكرماني اهتمامات في تفاصيل الفيزياء الطبيعية وأن هناك المزيد الكثير حول هذا الموضوع فيما كتبه. لكن النقطة الأساسية هنا هي أن الطبيعة إنما هي نوع من الكمال؛ فهي نتاج قوى سماوية (علوية) وأن تعقيدات هذا المجال هي نتيجة مباشرة للتغيرات المتباينة ذات التعقيدات المتزايدة في النظوي، بغض النظر عن انتظمه الدقيق، ترتيباته المتغيرة العديدة واتحاداته الخاصة. وبالإضافة إلى الحركات الدائرية لأفلاك الكواكب، على سبيل المثال، نجد أن كلاً منها يشتمل أيضاً على سلسلة من الحركات الإهليلجية أو التراجعية الأقل أهمية التي لا بد من أخذها في حساب طريقة حركتها، إذا ما افترضنا أن الأرض هي مركز مداراتها المتنوعة[٢٥]. وهكذا، فإن هناك اثنين وأربعين أو حتى تسعة وأربعين نوعاً من الحركات المنفصلة في السماء، وأن الحوادث الأرضية المطابقة لها هي في كثرتها كما العوامل المكوّنة لكل من هذه الأعداد على الأقل.

فظهور النفس الإنسانية إلى الوجود هو، بهذا الشكل، بمثابة إتْمام كمال جسمها. وعندما تكون في حالتها الابتدائية، تفتتح نشاطها، كما الطبيعة، بالفهم الغريزي للعالم المحيط، تماماً كما هو الحال مع الحيوان. ولها، مثل بقية الحيوانات، حياتها أو إمكانية العيش، إلا أنها تمتلك بالقوة إمكانية للكمال الثاني أيضاً، أي الوجود المعقول المحض الذي يتوقف فيه جوهرها عن الارتباط بالجسم والانطلاق في العيش حراً

ومتحرراً منه. ويقول الكرماني إن النفوس الإنسانية هي من أدنى المراتب وأكثرها قصوراً لأي كائن غير جسماني. وهي تتوضع في الجسم ليس من أجله هو بل من أجلها هي[٢٦]. ومع أنها لا تستطيع في الحالة الراهنة أن توجد من دون جسم، إلا أن الحالة لن تكون كذلك دائماً. فالنفس «جوهر حي قادر غير عالم في ابتداء وجود ذاتها، باقٍ بعد فساد الجثة بما تكسبه من العلوم والعمل»[٢٧]. ولأنها جوهر، فإن بقاءها يعتمد على جوهرها، ومع أنها كانت غير عالمة مرة، إلا أنها، مع ذلك، مكان للعلم المكتسب بأنها هي نفسها جوهر، وهي لن تفسد أو تتحلل. وبما أن نشاطها ذاته مرتبط بالعلم والمعرفة، فإن مستقبلها لا بد وأن يسير على النهج ذاته.

تنقسم هذه النفس في ذاتها المنفردة إلى ثلاثة أنواع أو أوجه: النامية والحاسّة والعاقلة المميزة. والصنف الثالث منها هو فكري بالقوّة. ولها ست ملكات (أو وظائف) أيضاً: الشهوانية، التقديرية، التخيّلية، العالمة، الحافظة، الذاكرة. وهي تتطوّر عبر سبع مراحل: التصوّر، النمو، الإحساس، التخيّل، الرشاد، العلاقنية، وأخيراً الانبعاث الثاني، الذي هو آخر مرحلة من جهة حركتها الختامية منطلقة من الوجود الجسماني إلى حالة أبدية من غير جسم. كما أنها تبتدئ وجودها، حتى بوظيفتها العاقلة، على كل حال، دون أن تعلم ما هو الأفضل لمنفعتها أو ما هو خير لها[٢٨]. فإذا ما ابتدأت حياتها وهي خاوية من أي علم كصفحة ورقة بيضاء وتخضع بعد ذلك لتطور متقدم تكتسب خلالهُ صورة مختلفة، كما يقول، فإنها تتحول في الحقيقة إلى شيء مختلف لم يكن موجوداً سابقاً. إنها كالحديد الخام الذي يصنعه الحداد فيحوّله إلى شيء

لم يكن بالإمكان التنبؤ به إطلاقاً ولم يكن ظاهراً وهو في حالته الأولى.

وتكون في بداية أمرها مريضة، من منظور الكائنات المُبدعة والمُنبعثة حقيقة، لكن مرضها لا يعود إلى حالة جسمها بل بالأحرى إلى كونها ناقصة بطبيعتها(٢٩). والنفس مرتبطة بالإحساس، فهي لا تستطيع من تلقاء ذاتها تعلّمَ أي شيء لا يعتمد على المعلومات المُلتَقَطة من قبل الحواس تحديداً أو تلك المُنْتزَعة منها بالاستقراء. لكن، وكما هو الحال مع الحداد الذي يتعامل مع الحديد، فإن هناك قوى عاقلة أو ذكية يمكنها التعامل مع هذه النفوس وإقناعها بالانضمام إلى أسلوب معيشي يقوم بتزويدها بالعلم من الخارج(٣٠). ومن المستوجب أن يكون لها معلم. ولو كانت النفس قد امتلكت قدرتها على التعلم الخاصة الموروثة، لما كانت لتعاني من نقصانها البدائي المتمثل بافتتانها بعالم الحواس. وكانت ستبتدئ بتوجيهٍ يختلف عن ذلك الذي ولدت معه(٣١).

وتضم النفوس الإنسانية، كما هو الحال مع النفوس العلوية – الصور المادية للأفلاك – مهما بلغ ضعفها وضآلتها، بعضاً من الصفات الإبداعية والانبعاثية. فهي تشبه بطريقة ما بعيدةٍ: العقلَ والنفسَ اللذين للعالم الأعلى، ويحتفظ ذلك العالم بدوره باهتمام من بعيد بنفوس هذا العالم. فهناك إذن وجه شبه، وطبقاً لذلك، فإن أفراد الحدود السماوية يحتفظون بمسؤولية تجاه البشر مقدرةٍ إلهياً. إن عالم النفس بالمعنى الكوني الأوسع هو، وفقاً للكرماني، روح القدس، وأن تلك الروح هي من يوفر الدافع والزخم باتجاه الانبعاث الثاني للنفوس البشرية.

يتألف العقل الإنساني من ثلاثة أنواع، اثنان منها يكتسبهما اكتساباً وواحد يُمنح له عند الولادة. والأخير هو صورة للعقل المادي، أي

ذلك العقل الهيولاني الذي هو عقل حقيقي بالقوة فحسب. والكرماني يسمي هذا العقل بالعربية «بالعقل الهيولاني»، وهو مصطلح مألوف في كتابات الفارابي وبقية الفلاسفة الأرسطاليين الآخرين. وهذا هو العقل الموجود «بالقوة» الذي قد يصبح عقلاً بالفعل إذا ما تلقى ما هو ضروري من العقل المكتسب. وترتبط هذه الأشكال الثلاثة للعقل بالبشر مباشرة خلافاً للعقول المبدعة والمنبعثة التي تشترك معها، على كل حال، في بعض خصائصها. والاختلاف هنا هو أن الاثنين الأخيرين يؤثران على الكائنات وعلى نفسيهما أيضاً؛ إنهما وسيطان يؤثران على الكائنات الواقعة تحتهما. أما العقل البشري، بالمقابلة، فإنه يعمل بما يشمل وجوده وجوهره الخاصين بشكل حصري باستثناء رئيس واحد.

فمن أجل حركة العقل المادي، أو القائم بالقوة للبشر، للانتقال إلى حالة من الفعلية، لا بد من العثور على معلم يستطيع تزويده بالعلم الذي يفتقر إليه بشكل طبيعي، واتباع هذا المعلم. وأحد المفاتيح الهامة هو العقل العاشر من العالم العلوي الذي يتحمل المسؤولية الأعظم عن المجال الأرضي، ويعمل باسم كامل النظام ونيابة عنه. إنه يولّد ممثله الفكري الخاص الذي يتلقى بدوره جميع فيوضات الملائكة العليّين؛ أي العقول المنفصلة(٢٢). ويجب أن يكون هذا الشخص بشراً لكن يجب أيضاً، كما يبيّن الكرماني بحذر، أن يكون بشراً حقيقة؛ شخصاً تكون صفاته البشرية بأكمل ما يكون وفكرياً بشكل حصري؛ وهكذا، فلن يكون مجرد حيوان فقط. ومثل هذا الشخص فقط يماثل الملائكة فعلياً في صفاتهم الانبعاثية والإبداعية. مثل هؤلاء الأفراد النادرين والفريدين هم «أصحاب الأدوار» في الحقيقة أو، بكلمات أخرى، الأنبياء العظام

وأسس الدين على الأرض، وهم فوق ذلك كله، المهدي المنتظر للمستقبل الذي سيمثل في النهاية تحقيق العقل بالفعل بين البشر في نهاية الزمان[٣٣]. وهكذا، فإن الإمام، بالنسبة للحاضر، هو كمال العقل في أية فترة لوحدها؛ إنه المعلم النهائي في هذا العالم لأنه يعلم الحقيقة بأقصى كمالها. ولهذا السبب يقال أيضاً بأن الله قد خلق آدم على مثل صورة نفسه، ولذا قال عيسى بأنه كان ابناً من السماء[٣٤]. لقد كان هؤلاء الأنبياء في الحقيقة عقول زمانهم؛ لقد كانوا الصورة الأرضية للعقل الأول الصحيح الذي هو الله، كما رأينا، على مبلغ ما هو كينونة معقولة.

وهكذا، فمن الواجب إيقاظ النفس الإنسانية بالموعظة الحسنة من أجل أن نحرّض فيها الاشتياق إلى كمالها الثاني الصحيح وإلى خلاصها النهائي؛ خلاص يقوم على تحولها إلى جوهر نهائي يمكن أن يوجد بصورته النهائية اللاجسمانية على الأقل، إن لم يكن إلى عقل محض وبسيط تماماً. وهذا يعني، بالنسبة للنفس الإنسانية، أن تكون أقرب ما يكون إلى الملاك[٣٥]. ومن أجل رؤية كيف أن هذا التعليم للنفس يحدث بوضوح أكثر، لا بد لنا من الالتفات في الفصل التالي إلى الموضوع الرئيس «لراحة عقل» الكرماني ومدينة الله على الأرض وفي السماء.

الفصل السادس

مدينة الله

عاد الكرماني، في ختام مهنته، إلى مؤلّفه الرئيس مرة ثانية، وهو الكتاب الذي لا بد وأنه قد شغله على مدى سنوات عديدة، والذي من المرجح تماماً أنه قد عرف نسخة مبكرة واحدة على الأقل. وستكون مراجعته الجديدة هي المراجعة النهائية وستصبح فيما بعد مؤلفه المُتقن الصنعة. وليس لنا سوى التكهن بخصوص ما كان قد ضمّ في صورته القديمة أو كيف تغيرت آراؤه بخصوص مسائل محددة. وقد يكون ذلك كله لا علاقة له بالأمر. وقد يكون في وضعه الحالي أكثر الأعمال التي أنتجتها الدعوة الإسماعيلية متعة وأهمية. وإنه لأمر واضح كفاية أنه تلخيص ناضج لفترة طويلة من البحث والتفكير، ويستحق قدراً كبيراً من الاهتمام الإضافي من جانب العلماء العصريين أكثر مما لقيه حتى الآن.

إنّ تنظيم الكتاب لوحده يعدُّ شيئاً رائعاً. وعدد قليل من الأعمال ذات الموضوعات المشابهة يمتلك خطة متميزة تشتمل بذاتها ومن ذاتها على مبدأ مفتاحي في منهج العقيدة. فمعظم هذه الأعمال تقوم ببساطة بربط الموضوعات المتنوعة بعضها ببعض دون أي اعتبار للانسجام العام، وأن رسالتها النهائية هي في الأغلب، إذا ما وجدت، ضائعة أو مفقودة. أما في راحة العقل للكرماني، بالمقابلة، فإن كلا العنوان والخطة الضابطة هما السائدان. إنهما بذاتهما يؤديان غرض الكتاب. فكلمة «راحة» هي

عربية وتعني «راحة البال» و«الرغد» و«الدعة» و«السكينة»؛ إنها عكس «الاضطراب» و«الانزعاج». وهكذا يكون للعنوان معنى «راحة الذهن» و«رغد العقل» أو ربما «طمأنينة العقل»، ويتضمّن تحرراً من الشك والاضطراب المزعج الذي يرافق الحياة في عالم دائم التغيير وغير مستقر منذ الأزل. إنه هو هذا المجال (أو العالم) الأرضي الذي يتحدث عنه عندما يتصور حياة أخرى للبشر، أي الحياة الآخرة، وهي حياة من الراحة المحضة، راحة العقل وسكينته ومسراته التي لا تتوقف أبداً؛ إنها حياة خالدة للعقل. وهذا هو، إذن، هدف كتابه كما حدده في عنوانه.

كانت نية الكرماني هي توفير كتاب دليل شامل يتيح لقارئه الإحاطة، وربما فهم كيفية الحصول على نعيم العقل ذاك على وجه الدقة. لكن مثل هذا العنوان وهدفه المضمّن هو، بطرق عديدة، ليس بالأمر المستغرب لا في الأدب الديني الإسلامي عموماً ولا في الكتابات الإسماعيلية (تحديداً). فهدف الدعوة عموماً كان الشيء نفسه. والشيء الأكثر إثارة للانتباه بخصوص «راحة العقل» للكرماني هو أنه يرى الكل على أنه صرح عملاق شُكِّل بمقياس كوني على صورة مدينة تمثل من ناحية فكرية وجسمانية مدينة الله. إنها تحتوي العالم بأكمله وفيها كل شيء، من صورة وحدانية الله المطلقة الخاصة بعينها، مروراً بالموجودات العلوية إلى عالم المعادن والنبات والحيوان الدنيوي - أي، بالطبع، كامل مخلوقات الله نفسه وبالتالي عالمه الذي نشهده هنا وكأنه كان موطناً حضرياً وحيداً.

غير أن الكرماني أقلّ وضوحاً بخصوص مفهوم هذه المدينة كمدينة. إلا أن البُنية واضحة مع ذلك. «فلراحة عقله» سبعة أسوار، وكل «سور»

يُفضي أو يقود إلى سبعة طرق داخلية أو «مشارع». السور السابع فقط يتجاوز خطة السبعة المحددة لأنه يشتمل على سبعة مشارع إضافية من أجل تتمة المراد، كما يُضمّن ذلك هو نفسه، وإكمال الدائرة وجعلها في هيئة القلعة التي تظهر بها عندما تُفهم في كمالها. ومفهومٌ أن المشارع الفردية تعمل أكثر، على كل حال، كموضوعات تنتمي إلى أخرى أشمل أو موضوعات لمجالات بعينها، بينما تعمل الأسوار كجدران لمدينة محصّنة أكثر مما هي كتقسيمات للحدود. والمدينة التي يريد لقارئه تصورها، والراحة التي تقدمها للعقل، هي واضحة، مع ذلك، من الملخص البسيط لوحده، واكتساب القدرة على رؤية الصرح بكامله هو ما يحقق تلك الراحة والدعة؛ إنها تعني الحصول على الغبطة أو السعادة لعقولنا الخاصة التي هي مسكونة، في هذه اللحظة، بنفوس أقل كمالاً تناضل الآن وسط العالم الطبيعي.

أما الأسوار السبعة فهي كما يلي: (١) في صدر بيان الكتاب وبيان ما يجب بيانه على قارئه، والعلة في ترتيب الأسوار ومشارعها على ما رُتبت عليه؛ (٢) في التوحيد والتقديس والتحميد والتمجيد الذي هو تاج العقول؛ (٣) في القلم الذي هو الموجود الأول؛ (٤) في الموجود الأول عن الإبداع الذي هو المبدع الأول بالانبعاث من القلم واللوح، والمبادئ الشريفة التي هي الحروف العلوية؛ (٥) في الموجود عن المبادئ الشريفة التي هي الحروف العلوية من الطبيعة وأجسامها العالية؛ (٦) في الموجود عن الأجسام العالية من الأجسام السفلية وأحوالها؛ وأخيراً (٧) في الموجودات عن الأجسام العالية والسفلية «ناراً وهواءً وماءً وأرضاً» من المواليد الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان. [وقد تم إيراد كامل المخطط نقلاً عن الأصل دون تلخيص كما هو الحال في النص

الانكليزي للكتاب]*. ومن الأهمية بمكان أن السور الأخير يضم سبعة مشارع تغطي تطور الحيوان وسبعة مشارع إضافية تتناول حالة الموجودات الإنسانية. ويشكل الكل، بالنتيجة، تلخيصاً شاملاً لما يجب على المؤمن معرفته للقيام بعبادة صحيحة لله تعالى وفقاً لمتطلبات العبادتين. وهذا هو العلم المطلوب بالضبط من أجل الوصول إلى معرفة الأشياء الموجودة كما هي في الواقع، الأمر الذي يؤدي إلى تحقيق النجاة وراحة العقل النهائية في حياة خالدة.

والقول بأن العقل هو مدينة العلم هو مفهوم قديم. ويتحدث الكرماني نفسه عن فردوس يشبه المدينة التي بناها الأنبياء والأوصياء والأئمة، ولها سبعة أبواب تؤدي كلها إلى الداخل، إلى قصر رائع تملؤه الحدائق الريّانة والغرف البهيّة المسكونة بأعداد لا تحصى من الملائكة[1]. وكانت مدينة العقل معروفة بشكل جيد أيضاً من خلال بعض مجتزءات كتاب بلوتينوس، «الإنيادة»، بالعربية والمعروفة باسم «أقوال الحكيم اليوناني». لكن الصورة الأكثر احتمالاً في هذه الحالة هي تلك التي للحديث المشهور الذي يقول فيه النبي محمد، «أنا مدينة العلم»، ثم يضيف، «وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأت من قبل الباب». وقد اقتبس الكرماني نفسه هذا الحديث في عدد من المواضع[2].

- تدريب النفس:

من الواضح بخصوص هذه النقطة أن أحد الأهداف الأولية للفهم الذي سَيُكْتَبُ في مدينة الله هو إدراك أن في هذا الكون أعضاء موجودين في

---

*المترجم. انظر: راحة العقل، غ مصطفى غالب، بيروت، ١٩٦٧، ص٨٥-٩٦

حالة ثابتة دائمة وآخرين يقعون تحت حالة مستمرة من الكون والفساد.
ونحتاج هنا إلى تدريب (أو تعريف) أساسي؛ على الفرد استيعاب الحالة الفعلية لنفسه أو نفسها من جهة العلاقة بإحدى أو كلا الحقيقتين. فالجسم في العالم الأرضي لا يدوم؛ إنه فانٍ وسوف يتحلل إلى العناصر والطبائع التي تمتزج لتنتجه في المقام الأول. أما الذهن - بجانبيه الاستدلالي والعقلاني - فإنه يشابه بصورة باهتة العقول العلوية، وهو قد يكتسب أيضاً، بمقدار ما يستطيع مضاهاة الطريقة التي توجد بها، خصائص تعمل على استيعاب وجوده في وجودها (أي العقول العلوية). وعليها - أي النفس الإنسانية الفردية - أن تصبح بطريقة ما عقلاً محضاً وبسيطاً؛ كما عليها اكتساب صورة أبدية تشبه تلك التي للعقول الملائكية. لكنها لا تستطيع، في الوقت الحاضر، سوى التوقع والتخطيط لما سيحدث عندما يموت جسدها. ومع ذلك، فإهمال ذلك المصير سوف يحكم عليها بالفشل والبوار. والنفس في حالتها الراهنة محفوفة بمرض ناجم عن تكريس نفسها للأحاسيس والشهوات الجسمانية. وتعد مثل هذه الحالة طبيعية بالنسبة لها ما دامت تقطن مسكن الوجود المادي. لكن ما إن يتم تفهم تلك الحالة بشكل صحيح حتى يصبح بالإمكان تقبّل المجال أو العالم الدنيوي بالصورة التي وجد لأجلها حقيقة. ومع أن الجسم هو أداة ضرورية ولا غنى عنها للنفس، إلا أنه يجب ألاّ يصبح مسيطراً، وعلى النفس ألاّ تسمح لنفسها، على الرغم من مرضها وميلها لمجاراة الجسم، بأن تصبح مكرّسة لجانبه المادي.
وتحتاج النفس، من أجل منع ذلك الميل أو السيطرة عليه، إلى وسيلة رادعة تعمل في آن معاً على تعليمها مقاومة مغريات العالم المادي

وعلى إثارتها للطموح باتجاه العلم المناسب لذاتها الإنسانية الحقيقية من جهة كونها إنساناً وليس حيواناً.

ومع ذلك، لا يمكن أن نهجر الجسم وندعه طوال المدة التي يبقى فيها مركبة للنفس. فالعالم الأرضي هذا هو موطن الأعمال والأفعال ويتطلّب الجسم تدريبه وتنظيمه الخاصين به. أما الضرورة الأولى لتوجيه النفس فهي لتعلم كيف تعنى بالجسم بطريقة منظمة وتعويده على مساندة حياة جيدة وليس بالأحرى معارضتها، ولوضع الجسم في موضع الشراكة مع النفس، وتوفير الحرية للنفس، بذلك، لاتباع ندائها الأعلى والسير خلفه. فتبدو النفس وكأنها ترتحل في قارب عبر البحر: فالقارب هو وسيلة نجاتها وليس هو النجاة ذاتها. لكن أن نهمل الصيانة السليمة للقارب أو نفشل في قيادته بالاتجاه الصحيح، فهذا يعني الحكم على النفس بشكل مؤكد يماثل محاولة عبور المحيط من غير مركب إطلاقاً.

الشيء الحرج في ذلك كله، بالنسبة للكرماني، هو أن النفس لا تمتلك إحساساً بالاتجاه من ذاتها ولا معلومات إضافية أفضل مما هو ممنوح لها بفضل من وجودها الأول كجزء من العالم الطبيعي. إن طبيعتها هي تلك التي للحيوان الناطق الذي لديه معرفة بكيفية الدفاع عن نفسه وتغذيتها. إنها ليست بعقل ولا تمتلك علماً خارج حدود هذه الغرائز الأساسية. وما هو أهم من ذلك كله هو أنها لا تمتلك الوسيلة لتحصيل مثل ذلك العلم مع أنه مطلوب لبقائها على قيد الحياة في نهاية الأمر. كما أنها لا تستطيع التعلم دون معلم، إذا ما كررنا موضوعاً أساسياً للكرماني لدرجة أنه يشكل الأساس لكل شيء لاحق. وعلى النفس، حتى قبل اقترابها من البوابة، الإقرار أولاً بضرورة الدخول في مدينة الله.

ويوفر الحديث المقتبس آنفاً دليلاً في آن معاً على ما يحرض النفس لطلب العلم وأين تجد هذا العلم. قال النبي إنه هو مدينة العلم، ولذلك فإن الدين والقانون والشريعة والكتاب المقدس والتنظيمات الموضوعة من قبله كلها تعمل على إيقاظ النفس وبدء تدريبها. كما حدد أيضاً أن الباب إلى المدينة هو وصيّهُ علي، الذي حرّض على تعليم ذلك العلم للآخرين. فكان لكل واحد منهما دور مختلف لكنهما ساهما كلاهما في تلقي الإلهام الإلهي الذي أتى إليهما من الملائكة العلويين. أما موقع النبي فهو بالطبع أكثر تعقيداً وكمالاً. لقد تلقى الفوائد التي فاضت عن العقول العلوية وحوّلها إلى سنن مدوّنة؛ فكان مشرّعاً في حقيقة الأمر. وعِلْم النبي، بهذا الشكل، هو علم فريد ولا تشاركه فيه النفوس البشرية العادية. «إن نفس النبي، من جهة كونها جزءاً من عالم الدين، هي متميزة عن جميع نفوس البشر بقدرتها على قبول فيض عالم الإبداع من جهة العقل الأول قبولاً كاملاً لدرجة لا تعادلها فيه أية نفس أخرى»(٤). «فيكون القابل بقبوله ذلك الفيض قائماً مقام الحكيم المفيض تعالى في التعليم والهداية، وإفاضة الفيض هي إرسال الرسل، والمفاض عليه هو الرسول»(٥). وهو «يقبل الفيض الذي يجري في عالم الطبيعة باسم الملائكة الأقربين»(٦). «الرسول هو المختصر لكل الفضائل والحافظ لكل فائدة ومعاملة حسنة وعادة جميلة ونافعة، وهو النهاية القصوى لعالم النفس الذي نحوه تتوق كل نفس، ويفيض بهذه الصفات على الآخرين في ذلك العالم بالرحمة والروح القدس»(٧).

وتجدر الإشارة إلى أننا نجد في كل واحدة من هذه الفقرات التي تشرح دور الرسول، أن فيض القداسة الروحانية هو الذي يزود (الرسول)

بعلمه وقواه الفريدة، وأن الكري كل حالة من هذه الحالات. فهو يُنكر مفهوم السببية بالفيض الفلسفي إلا في هذه الحالة. ولهذا، فلها هنا معنى خاص. وربما كانت على علاقة وثيقة هنا بمصطلح «تأييد» الذي منه اشتُقّ مفهوم الرسل باعتبارهم مؤيدين[٨] - أولئك الذين تنبعث نفوسهم بالروح القدس، كما ينصّ القرآن على ذلك صراحة فيما يتعلق بعيسى المسيح. بل إن الرسل يمتلكون في الحقيقة نوعاً من العلم يسميه الكرماني «العلم التأييدي» تمييزاً له عن نوع آخر يقول عنه «العلم التعليمي»[٩]. فالرسل يملكون ملكة خاصة تسمح لهم بصياغة ما يعرفون والتعبير عنه بطريقة تجعله في متناول أولئك الموجودين في العالم الجسماني مباشرة. وهناك فن نبوي[١٠] في هذه الملكة يخلق صوراً وأمثالاً من مجردات فكرية. أما الفيض عن الملائكة العلويّين فإنه لا يتناسب حقيقة مع العالم المادي إلا في أنه يمثل بطريقة رمزية الطبيعة الحقيقية للأفلاك وحقيقة العالم الأعلى. ومع ذلك، فإن على الرسول أن يستمد من ذلك العالم ويصوغ قانوناً شاملاً يستطيع إيصال أكبر قدر ممكن من هذه الحقيقة ونقله. «ويسير في سنّ سننه وقوانينه التي يشرعها طريقة إعطاء الإشارات إلى هذه الأمور الغامضة»[١١]؛ أي «المبادئ التي تحكم الإبداع والانبعاث بما لا يتوفر للحواس»[١٢]. وما هو أكثر أهمية هو أنه على ذلك القانون الوصول إلى معظم الناس، إن لم يكن كلهم. وتزداد مهمته صعوبة بسبب غفلة الناس الطبيعية وذلك لأن نفوسهم تولد وهي جاهلة وخاوية من العلم المتعلق بما هو الأفضل لها. وهكذا، فإن هدف القانون ليس تعليم أولئك الذين يريدون التعلم، بل غرس سلوك مقبول وعادات اجتماعية مناسبة في مجتمع أفراده من

الرافضين والغافلين الذين قد يفضلون المقاومة أو الرفض.

مثال جيد على علم الرسل هو قدرتهم على استيعاب نظام الحركات البعيدة المدى للأفلاك العلوية وترتيبها. وعلم الفلك هو علم نبوي بمعنى أن الأنبياء هم من يأتون به، وهم وحدهم قادرون على شرحه حتى ولو أنه يُعلَّمُ الآن من قبل آخرين كثيرين(١٣). جانب آخر من جوانب مثل ذلك العلم هو أن الرسول يستوعب أيضاً كيفية توجيه الآخرين عن طريق إيجاد طريقة للناس العاديين لرؤية شيء يكادون لا يرونه ولا يفهمونه إلا من بعيد، إذا ما فهموه على الإطلاق. أما النموذج البطليموسي للكون فهو، طبقاً للكرماني، عبارة عن ملخص للمعلومات المستقاة من الرسل الأوائل. غير أن ما يثير قلقاً جدياً للنبي فهو كيفية بناء نموذج أو تمثيل فعّال للجنة والنار. ويبدو الأمر وكأنه محاولة إطلاع الجنين في رحم أمه على ما سيبدو العالم عليه عندما يخرج إليه(١٤).

أما الوحي فهو، في الحقيقة، فيض الروح القدس أو النفس الحقيقية على النبي. وكما يقول الكرماني: «وفيما يتعلق بالوحي، فإنه اسم لما يفهمه على وجه العموم دون شرح أو تفصيل، ثم ينقسم أكثر إلى صنفين اثنين، أحدهما يفهمه دون وسيط والثاني يتعلمه من خلال واسطة محسوسة»(١٥). فالنبي يرى أشياء لا يستطيع آخرون رؤيتها ويستنبط من العالم المادي، إضافة إلى ذلك، بطريق القياس. وللرسل قوة قبول رموز الصور الفكرية والاحتفاظ بها؛ ويملكون نفوساً قادرة على الإحاطة بالمدركات الكلية والخاصة في لحظات بعينها. وأن حدوث ذلك يكون دون رويّة أو تأمّل وعندما تكون يقظة غير نائمة(١٦). إنهم يعبّرون بهذه القوة عن أمر واقعي – ويشمل ذلك حتى الحقيقة المجردة والمستورة

للأمور الإلهية - بدقة لا تخطئ. أما الصورة المرئية والقانون أو الرمز الذي يختارونه، فإنها تضاهي أصلها وتطابقه تماماً، بالمقابلة مع اللغة الزائفة أو الأيقونات المزيفة لأولئك الذين هم ليسوا إلاّ، كديصان أو ابن المقنّع، مدعين للنبوة فحسب[١٧]. وتعمل الأقوال والسنن - القوانين والكتب - الصادرة عن الأنبياء على إجبار الناس على استخدامها واتباعها. وبهذا الفعل، تبدأ النفوس الفردية بالتحول بتأثيرٍ من فن النبي كالذهب الذي يُصهر لتخليصه من شوائبه الطبيعية التي يوجد معها في العادة[١٨].

وعدد الرسل من أصحاب الشرائع قليل. وهم يبتدئون بآدم الذي كان أول من صاغ شريعة. يليه نوح، أول من نسخ شريعة وأحل واحدة أخرى محلها؛ ثم جاء إبراهيم الذي كان أول من أكمل الدين وأتمّه. ثم قام موسى بعد ذلك بتجديد شريعة آدم، وعيسى جدد شريعة نوح؛ وأخيراً جاء محمد وجدد شريعة إبراهيم[١٩]. ودورنا الحالي هو دور محمد، خاتم الرسل. وشريعته هي الشريعة التي يجب اتباعها حتى يوم القيامة[٢٠]. وعلى كل حال، فإن الهدف النهائي لمجمل التقدم التاريخي هو تحويل النفس الإنسانية إلى صورة فكرية بشكل صادق وفعلي، وهي حالة تدوم فيها النفس (وتشهد) الخلود كما هو الحال مع الملائكة العلويّين. ولذلك، فإن المبعوث الأخير وممثّل عالم النفس هو المهدي الذي يؤْذِن بِمَقْدَم ذلك اليوم الكامل.

في غضون ذلك، وفي غياب أي من المبعوث النهائي أو مجيء المهدي المنتظر، يتطلّب العقل أن يكون للنفوس البشرية وصول إلى العلم الذي يحتاجونه من أجل الكمال الأقصى والنجاة. فإذا ما عجزت عن

سلوك دربها الخاص باتجاه الله تعالى لأن العلم غير متوفر لها بسبب من حقيقة كونها بشرية، فإنه ينبغي عى الله تعالى تعيين شخص ما لإرشادها وهدايتها. «إنه لأمر ضروري له تعالى، باعتباره هو الحكيم، أن يعين شخصاً في هذا العالم يعلّمه ويلهمه بطريق الفيض فيجعله معلماً وهادياً للنفس التي به تستجيب لكمالها وتطاوعه». «وعليه تعالى تعيين شخص ما ليمثّلهُ في توجيهها؛ شخص يقوم بإرشادها بدلاً عنه»[٢١]. ومناقشة الكرماني هي، بما أن هذا العلم هو علم خاص وليس عاماً، ولا يوجد إلا لدى القلة المختارة، فيصبح التعليم وظيفة ضرورية من وظائف الله تعالى من ناحية أولى، وكذلك الأمر بالنسبة لتعيين نواب عنه، من ناحية ثانية. وهذا يفسّر النبوّة، لأول وهلة، على أنها تشريع لكنها تُحَتِّمُ أيضاً واجباً ضرورياً مستمراً. ولا بد عند وفاة النبي المُشرِّع من وجود شخص ما آخر للإبقاء على تعليمه أو تخليده. فقد كان معلماً إضافة إلى كونه مشرعاً. ولو لم يكن الأمرين معاً لكان المعنى الصحيح لعمله قد اختفى بوفاته، وما كان سيبقى: هو وجه واحد منه، أي الوجه الظاهري أو الممارسة الحرفية والآلية - القيام بالأعمال من خلال الطقوس وفعل الخير، لكن ذلك فقط ولا شيء آخر. وسينزاح كل من السبب الأساسي لهذه الأفعال وبقية العبادة بالعلم ليتيح المجال لظهور الاختلافات والانشقاقات.

فالمهمة الأولى هي للوصي الذي سيرسخ لزومية العبادتين وينظم كلاً من العملية والنظرية من خلال تعليمه الحي المستمر[٢٢]. إنه سيخلق في الحقيقة الدعوة التي ستحفظ الحقيقة التي يأتي بها المشرّع وتنشرها. فغايتهُ هي التوجيه والحفظ؛ وواجبه حماية الرسالة الدينية من التدنيس.

وعليه، فوق ذلك كله، شرح معاني الأمثال والرسوم التي أتى بها المشرع.

وهناك خطر في تصوير القانون والدين على أساس من الصور والرموز المادية التي يسهل الوصول إليها. فغرضه الأساسي، مع ذلك كله هو جعل الناس يعتقدون بما يجب عليهم اعتقاده حقاً، وفهم الحقيقة كما هي وليس مجرد أطياف منها. أما النفوس المنشغلة بالعالم المادي فلا تستطيع التفكير إلا من خلال تطبيق أدوات الإحساس، فهي بحاجة إلى تمثيلات مادية محسوسة لكل شيء روحاني. ولهذا السبب نجد أن الأنبياء أنفسهم هم أنقياء النفس. إنهم لا يحيون من أجل هذا العالم وهم قادرون، بالتالي، على تحقيق وصولٍ بسهولة أكبر إلى ذلك الأعلى؛ أي ذلك المجال (أو العالم) غير المادي. ولكن أن تزرع الأهداف المرغوبة في عامة الناس يعني أنه من الضروري تحويل مجردات الروحانيات إلى أشياء مادية تقرب منها. غير أنه لا يجب أبداً التخلي عن هدفها الفعلي. وعلى وصي النبي تحمّل مسؤولية تأسيس التنظيم الذي يحافظ على ذلك الهدف. وهو يبدأ، عندما يفعل ذلك، بتعليم شرحها، أو تأويلها، لأولئك الذين يتمسكون بالقضية الصادقة للمشرّع.

أما الإمام الوارث لكل من المشرّع والوصي، فإنه يحافظ على أكبر قدر ممكن من أيّ من الوظيفتين. وهو وحده القادر على معرفة التعليم الدقيق لأيّ منهما؛ فهو ابن لهما وهو وريثهما من الناحيتين الحرفية والمجازية. كما يرث منهما سلطة المشرّع التي تماثل الجانب الظاهري للدين، وتلك التي لمؤسس التأويل بشكل مماثل «للابن الذي يرث من أبويه الاثنين»(٢٣). ولكن لا يعني ذلك القول بأنه يصنف الكتب المقدسة

أو يضع القوانين، وإنما هو بالأحرى، وهو وحده فحسب، الحافظ لها[٢٤]. إنه حارسها. وهناك جيش صغير من المساعدين يصطف تحته في مراتب، لكل واحدة منها وظيفتها الخاصة المحددة. فالمنهج معقد تماماً في الواقع. وواجب تعليم الناس الذين يعبدون الله عن طريق العبادتين العملية والعلمية وإرشادهم هو أمر معقد «ويتطلب فيضاً من الانتباه بعناية إلهية من جانب الحدود العلوية». أما المشرع فعليه سنّ التشريعات، وعلى الأساس شرحها والتوسع فيها، وعلى الإمام المحافظة عليها، وعلى الحجة تعليمها، وعلى الداعي أن يحتكم إليها ويخلق الرغبة لتقبلها»[٢٥].

هذه هي، إذن، حدود العالم الأرضي. وهي في هذه الحالة خمس مراتب، كما يقول الكرماني: المشرع (أي النبي)، والأساس، والإمام، والحجة والداعي. يوازيها في العالم العلوي خمس مراتب أيضاً: القلم، واللوح، وجبرائيل، وميكائيل وإسرافيل. وهكذا، فإن هناك عشرة وسطاء يقفون بين المؤمن وبين ما يعبد، خمسة منها من الأعلى وهي فكرية أو روحانية، وخمسة من الأسفل وهي مادية (أو جسمانية)[٢٦]. أما بالنسبة للحجة، وهي كلمة تعني «البرهان» أو «التأكيد»، فمن الصعب نسبة وظيفة محددة له ما عدا التعليم، كما يقول. وينصّ الكرماني، الذي قيل إنه كان حجة هو نفسه، في موضع واحد على أن «الحجة يشارك مع الباب في الوصول إلى الإلهام المشتق عن إشعاع الإمامة»[٢٧]. ويبدو أن «الباب» هو البواب الوحيد الذي يقف على رأس الدعوة وإليه يتوجه الحجج الاثنا عشر بمكاتباتهم. فختكين كان «الباب» والكرماني كان «الحجة». ويلي الحجة العديد من الدعاة الذين تقع

عليهم مسؤولية التعليم أيضاً. وعندما لا يعرف أحد الدعاة جواباً لمسألة فإنه يستشير الحجة، فأولئك الذين هم في المستوى الأدنى يتعلمون من أولئك الذين هم أعلى منهم. وفي إحدى النقاط من كتابه «راحة العقل»، يورد الكرماني لائحة كاملة بالمراتب الموجودة في الدعوة والواجبات المنوطة بكل واحدة منها. وهي على النحو التالي: المشرع، الأساس، الإمام، الباب، الحجة، داعي البلاغ، الداعي المطلق، الداعي المحصور، والمأذون المطلق، والمأذون المحصور، والمكاسر[٢٨].

وتقدم رواية الكرماني بخصوص الحدود صورة كاملة لها بطريقة غير اعتيادية على الرغم من أن الكثير مما يقوله يستتر جزئياً في العمل النموذج، «ميزان الديانة»، وهو نوع من العرض كان مفضلاً لديه. وهو يكشف فيه، كما يفعل ذلك بشكل متكرر فيما يتعلق بمسائل أخرى، التفاصيل ذات الأهمية بالنسبة لنا فقط من خلال سلسلة معقدة من المقابلات، تتعلق بالشكل أحياناً. «تماماً كما هو الحال في هذا العالم، الشيء الفلاني صحيح، كذلك الأمر يستوجب هذا الآخر أن يكون له البنيان الموازي كما يلي»[٢٩]. فالحدود التي في العالم العلوي وتضم عشرة منها تعني أن معادلها على الأرض لا بد وأن يكون له بالمثل عشر مراتب. وهناك أعداد لا تحصى من الأمثلة ذات النوع المشابه في الأدب الإسماعيلي، وعلى وجه الخصوص ذلك الشكل من العرض المُنبَثّ في «راحة العقل». ولا تزال توفر المزيد من المعلومات حول أي موضوع يهم الكرماني تقريباً، وبشكل يفوق ما ورد في أيٍّ من كتبه الأخرى، بما في ذلك هنا تفاصيل الحدود التي سيّرت الدعوة في زمنه[٣٠].

لقد كان لتلك الحدود المؤسسة بشكل محكم غرض وحيد تمثّل في نقل

أكبر قدر ممكن من الفائدة إلى المؤمن. فلولاها لكانت الأنفس البشرية الفردية قد ضاعت وضلّت. وكان على نزعاتها الخاصة أن تقوم فقط على ما رآه الكرماني أنه كمالها الأول؛ وهو حالة طبيعية تمتلكها لمجرد أنها حيوانية في جزء منها. غير أن تلك الحالة تعد خاوية من الصورة الصحيحة التي قد تميزها عن الحيوانات الأخرى ومن اعتمادها على وجود مادي كوجودهم. وانضمامُها إلى الدعوة يوفر لها نوعاً من العلم الذي يُحْدِثُ فيها صورة تشبه تلك التي للموجودات التي لا يحتاج وجودها لجسم. وتعليمُ الدعوة يدعو إلى ولاءٍ ليس لذاتها باعتبارها حبل الله - ذلك الحبل الذي يصل ما بين المؤمن الفرد على طول المسافة إليه تعالى - فحسب، بل وإلى كل عضو فيها. وهكذا، فإن «الدعوة» الأرضية بمجملها تتطلّب ولاءً للإمام الحاكم، ولنبيّ العصر ووصيّه، وللملائكة السماء ولله تعالى ذاته. وبركات كل من في الأعلى تجري نزولاً، في حركة معكوسة، إلى أخفض ما يكون من الأعضاء على مستوى القاعدة.

فالرسالة هي أن تلك البركات إنما هي أمر بالقيام بأحكام أفعال الطاعة وأعمال البر، وترويض النفس بهذا الشكل على الطاعة والعبادة، وتعويدها على مبادئ الأخلاق والفضيلة التي تحكم مجتمعاً إنسانياً عادلاً. كما تشكل طلباً بتعليم ما هي حقيقة العالم، وما الذي يصنعه وكيف، وما هي مراتب أنظمة الوجود فيه، وما هو الموقع الحقيقي للبشر. وهكذا، فمن الضروري معرفة ما يتعلق بالعقل الأول والعقل الثاني، مصدريْ المسألة النظرية، وأصل ما هو مادي في العالم الأرضي هذا، وكذلك فهم أن البشر هم المرحلة الختامية والأخيرة للطبيعة، وأن هدف

الجميع هو تحويل العقل القائم بالقوة إلى عقل حقيقي بالفعل. وهكذا، فإن موجودات النظام العالي تعمل كقوة بعث خارجية توفر البرنامج المرشد والضابط للنفس، وذلك ما إن تقرّ بذاتها الحقيقية القائمة بالقوة وتستوعب مبدأ كونها مختلفة عن ذلك الذي كانت معه في بدايتها.

هذا البرنامج هو ما يسمى في الواقع بجهاد النفس. وفي ذلك يقول النبي: «إن جهاد النفس هو أن تلجم نوازعها الطبيعية؛ ولجمها لها هو تمسكها بالطاعة لله بما يتفق والأحكام الصادرة وقواعد الدين، والعمل بما يتفق والسلوك الفاضل والصحيح. وهذا هو الجهاد الأصعب. فالجهاد المطبق بهذه الطريقة يزيد جوهر الروح نبلاً وتشريفاً»[٣١]. وهكذا، تكتسب النفس الفردية خصائص جميلة ولطيفة لم تكن موجودة لديها؛ إنها تكتسي (رداء) الحقيقة والأعمال الصالحة. وتنمو النفس من حيث هي بذرة، وفي ظل رعاية مناسبة، إلى شيء ليست له ذات صورة البذرة الأصلية. وتبدأ أثناء تلك العملية، بأخذ صورة لن تختفي[٣٢]. ويقول الكرماني: «فلما بطل أن تكون هذه الأنفس أجزاء قلنا إن الأنفس من طبيعة تلك الأشياء المفارقة التي وجودها وجود إبداعي، وليس ظهورها، ولا وجودها إلا من بين العالمين الطبيعي والانبعاثي. وهي قوة طبيعية تحصل عليها على أساس ما تكتسبه من جهة الحدود بالطاعة، والعبادتين. فتنبعث من ذاتها صورة باقية مجردة هي تشاكل الأشياء المجردة في دار الآخرة من جهة وتخالفها من جهة. ولذلك نقول إنها المنبعث الثاني»[٣٣].

وكما أن الكائن البشري قد خُلق مرة، فإن النفس سوف تخضع أيضاً لعملية خلق ثانية في المستقبل. ولذلك، فإن هدف الدعوة هو إعطاء

الكمال للجانب الذي سيحيا من النفس. وعملية إعطاء الكمال هذه هي عملية مكتسبة وليست طبيعية. ويجب تحقيقها من خلال تعليم النفس وتدريبها على مقاومة متطلبات الطبيعة وانكشافها أولاً، وتوليد معرفة الأشياء الإلهية فيها ومنحها الصورة التي تدل على الكائن الملائكي ثانياً[٣٤]. «وإذا كان ذلك كذلك وكان البشر ذا طرفين، طرف منه طبيعي. وطرف منه إلهي فهو لا ثمرة هذا العالم محضاً ولا ثمرة ذلك العالم محضاً، بل هو ثمرة العالمين جميعاً»[٣٥]. ولذلك، فإن مهمة الدعوة لا تقتصر ببساطة على إطلاق الروح الداخلية ولكن لتسوي من البشر الموجودين كمالاً ثانياً. ووجود الحدود هو لحفظ القانون ونشر علاماته والدعوة لرموزه والتوجه نحو العلم والعمل؛ وبهذا الشكل، وبناء على ذلك، يكون البشر بشراً بصدق، ومن واجب النفس في هذا العالم أن تفكر أو تتأمل، ولكن التفكير لا يوجد هناك في حد ذاته. «فليس للفكر وجود ينفرد به عن النفس بل هو النفس ذاتها ولا قيام بذاته فإن لكل فعل من أفعال النفس علة لأجلها تحتاج أن تفعل، وهو كونها في عالم الطبيعة فإذا فارقته بطلت منها هذه الأفعال ببطلان العلة، وبقي خالداً الذاتُ المتصورة عقلاً محضاً»[٣٦].

تشير الفقرة الأخيرة من طرف خفي إلى الحالة الحقيقية للصورة النهائية للنفس. فالنفس تغادر الجسم وتواصل العيش مفارقة كلاً من جسمها وعالم الطبيعة. إنها تصبح عقلاً في بعض المقاييس. وواضح أن مدى نجاحها يعتمد على اكتسابها للعلم. وما إن تصبح هناك، فلن تعود لأفعال حياتها السابقة وأعمالها أهميةٌ تذكر أو يحسب حسابها؛ ولا حتى لأفكارها وذكرياتها السابقة بقدر ما هي مرتبطة بذلك الوجود. وما

يدوم معها ويبقى هو فقط الحقيقة وعلم الأشياء الخالدة والله والعقول. إن ثوابها وفردوسها يماثلان تلك التي للكائنات الكاملة في السماء، أي الملائكة(٣٧). فلها حياة خالدة كحياتهم ومرتبتها ربما مشابهة، وإن لم تكن مساوية بسبب فقدانها للسلطة على الآخرين ما عدا نفسها؛ ويعتمد الأمر كله بالطبع على درجة علمها.

هذه هي وضعية النفس عند موت الجسم. وسيحدث تغيير عند مَقْدَم صاحب الدور السابع الكبير، الذي هو المهدي المنتظر في هذه الحالة. عندئذٍ ستتأتّى الخلاصة الكلية للفوائد المبدعة لأداة واحدة نهائية لذلك العالم تُحضر بالإلهام، وسَيُتِمُ الله، من خلاله، دورة الإبداع التي لم يكن لأي من أولئك الرسل الملهمين السابقين القدرة على تحقيقها كاملة. وسيجمع في نفسه كل الإشعاع المنبعث من عالم القدس. عند هذه اللحظة النهائية سيقوم الله تعالى بإبداع جديد، وسيكون المبدَع روحانياً هذه المرة قادراً على البقاء بإمكاناته الخاصة، متعبداً ومنقطعاً في جوهره المادي ومقدساً في أفعاله. وسوف يصل عندئذ، وكما هو الحال مع الكواكب العلوية السبعة، إلى عالم من القداسة والفردوسية، متحرراً أخيراً من السلاسل المقيدة للمادية الأرضية(٣٨).

الملحق (أ)

الكرماني والفلاسفة

في دراستنا هذه للكرماني وأعماله، نظرنا بأكبر قدر ممكن من الحذر، آخذين بعين الاعتبار الدليل الباقي على قيد الحياة، في العلاقة بينه كمفكر وعضو في الدعوة الإسماعيلية وبين إمامه، الحاكم، باعتباره المصدر النهائي للعلم والسلطة. وقد لاحظنا أن مركزية موقع الإمام تظهر واضحة في آن معاً في إهداءات كتبه ورسائله وفي الشروحات النظرية الداخلية للمذهب(١). وأورد الكرماني ذكر الكثير من الدعاة المبكرين باعتبارهم مساهمين أيضاً لهم قيمتهم في استثمارٍ اعترف هو بمشاركته لهم إيّاه. وقد ذكر اثنين منهم على وجه الخصوص، النسفي والسجستاني بشيء من الجمع بين النقيضين؛ فهو يشعر بكل وضوح بالحاجة إلى الإقرار بفضلهما لجهودهما لكنه يعترض أيضاً على تفاصيل بعينها فيما نُسب إليهما. ومع ذلك، فيما عدا الإقرار بوجود اختلافات معهما وأن هذه الاختلافات كانت موضع نقاش في كتاباته، فإنه لم يكن بالإمكان مراجعة جميع أوجه النقاشات المعنية في نزاعه مع هذه الشخصيات. وفي حين ظهرت فيه بعض المسائل وجرى تحليل لها، إلا أنه لم تتم معاينة مسائل أخرى بشكل عميق كما تستحق دون تقصٍّ مسهب مسبق في أسباب موقف السجستاني (أو النسفي) ومن ثم رفض الكرماني له.

لكن مجموعة أخرى من المجموعات التي وفرت مصدراً رئيسياً للأفكار للكرماني تحتاج إلى تعليق إضافي حتى في هذه المقدمة الموجزة

نسبياً لفكره. وتشكل هذه المجموعة ما يسميهم بالفلاسفة ببساطة دون تسمية أشخاص محددين، على ما يبدو، ربما كان سيضمهم إلى هذه الفئة. إلا أننا نستطيع، وبغض النظر عن هذا الغموض حول هويتهم وحول رفضه العام المعلن لهم ولعقائدهم أيضاً، تبيّن بوضوح أن تفكيره قد اعتمد بشكل مكثف على التقليد الفلسفي وعلى دعاته في العديد من النقاط. فالفلسفة في أعمال الكرماني هي ذات أهمية بالغة من وفي ذاتها وأنها وحدها، وبعيداً جداً عن نشاطاته التي قام بها باسم الدعوة، تجعله شخصية هامة للغاية وغير عادية إلى حد ما تستحق أن تكون موضع بحث علمي لذلك السبب وحده.

ومع أنه لم تجر تسميته، إلا أن الفيلسوف العمدة الذي نحن بصدده هو أبو نصر الفارابي المشهور، المتوفى سنة ٣٣٩هـ/٩٥٠م. وكان الطبيب أبو بكر الرازي، الذي كان يطمع في أن يكون فيلسوفاً ورغب في أن يُقبل كذلك لكنه قلما نُظر إليه كفيلسوف، كان بالنسبة للكرماني ولكتّاب إسماعيليين آخرين من تلك الفترة، موضع قدر كبير من العداء القائم على أسس فكرية وغير فكرية. ولذلك، ليس هناك من فرصة للتأثير عليهم من قبله؛ كما أنه من المشكوك فيه أن يكون الكرماني قد اعتبره من جماعة الفلاسفة. وقد يكون لداعية الفلسفة المبكر، الكندي، بعض الصلات البعيدة - كما قد يكون من المرجح أنه نُظر إليه كفيلسوف - لكن من الصعب تبيّنها، حتى إذا ما وُجدت مثل هذه الصلات. فقد كان من عهد مبكر جداً. أما الوضع مع الفارابي فهو مختلف تماماً، على كل حال، وخطوط التأثير واضحة لا تخفى على أحد.

كان الفارابي أسبق من سبق من ممثلي الفلسفة في العالم الإسلامي السابق للكرماني. إنه يبرز كنوع من فيلسوف الفيلسوف، وإنه لأمر معقول جداً منحه فضل تأسيس مدرسة فلسفية بالفعل. وسرعان ما أصبح تفسيره لماهية الفلسفة من بعده مقياساً فلسفياً نموذجياً لكل النقاشات التي أعقبت ذلك بخصوص الفلسفة والفلاسفة. ولذلك، عندما يتحدث الكرماني عن الفلاسفة، فإنه يعني الفارابي بكل تأكيد حتى وإن لم يذكره صراحة بالاسم.

غير أن الرابطة تغوص بعمق أكبر من ذلك بكثير. فالفارابي اشتهر بحق بخصوص كتاباته حول المنطق ودعوته لاستخدامه. وانسجاماً مع هذا التأكيد، فقد كان مناصراً لأرسطو، الذي اشتهر على نطاق واسع بالحكيم في المنطق، إذا ما استخدمنا طريقة الكرماني الخاصة في الإشارة إليه. لكن الفارابي كتب، إضافة إلى شروحاته للأعمال المنطقية لأرسطو ذات الأهمية البالغة، في الفلسفة نفسها - تاريخها وتطورها - والأهم من ذلك كله، في الفلسفة السياسية. ويقرّ في هذه الرسائل بفضل مساهمات أفلاطون لكنه يعترف مرة أخرى أن المرحلة الأصلية للإنجازات الفلسفية تعود إلى أرسطو.

وتشمل كتب الفارابي التي عبر فيها عن وجهة نظره بخصوص دور الفلسفة في المجتمع الإنساني رسالتيه الأكثر أهمية السياسيتين، «آراء أهل المدينة الفاضلة»[٢]، و«السياسة المدنية»[٣]، إضافة إلى «تحصيل السعادة» التي تشكل القسم الأول من عمل أكبر حول «فلسفة أفلاطون وأرسطو»[٤]. وليست أعماله هذه هي وحدها التي تعالج جوانباً من هذا الموضوع، لكنها تكفي الغرض الراهن في الإشارة إلى جدية العلاقة

موضوع التساؤل. يضاف إلى ذلك، أن «تحصيل السعادة» و«آراء أهل المدينة الفاضلة» متوفران كلاهما في ترجمة انكليزية كاملة؛ أما «السياسة المدنية» فإنه متوفر بالانكليزية أيضاً لكن في نصفه الثاني فحسب. والنصف الأول من هذا العمل، هو و«المدينة الفاضلة»، هما اللذان يتضمنان رواية عن منهج العقول العشرة الكونية وكيفية تكشّفها، الواحد من الآخر، وهو ما يشبه بشكل وثيق ذات النظام الذي عرضه الكرماني. هناك اختلافات، لكن وجه الشبه أكثر بروزاً بكثير من الفروقات، حتى في التفاصيل، بما في ذلك المصطلحات المستخدمة. وليس لدينا في العالم الإسلامي، فضلاً عن ذلك، أي مصدر آخر لنظرية العقول العلوية المنفصلة العشرة هذه، التي من الواضح أنها كا نت سابقة للكرماني.

والرابطة في هذه الحالة هي في حكم المؤكدة إلا أن هناك مسائل أخرى تستحق البحث أيضاً. وقد قام العالم البلجيكي دانيال دو سميت بالنظر في العديد من هذه القضايا بتفصيل محدد، وذلك في دراسته الهامة جداً للكرماني؛ فهو يلاحظ ويناقش العلاقة في هذه الحالة، وتعد مساهمته هذه بداية قيّمة للغاية. إلا أن هناك عوامل أخرى أيضاً ليست هي مجرد مسائل تضمّنت العقول، بما في ذلك فهم الكرماني للإمامة ولنظرية التعليم، وكلاهما يمكن جعلهما تظهران وكأنهما تدينان بفضل كبير للفارابي. ومع ذلك، فهذه ليست مناسبة صحيحة لتوجيه انتقاد مُرٍّ لهذه النقطة خارج نطاق اقتراح بعض أوجه الشبه الهامة والمغررة.

للقيام بذلك، بإيجاز، يكفي اقتباس الفقرات التالية من «تحصيل السعادة» للفارابي:

«فإذن معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد، إلا أن اسم الفيلسوف يُدَلُّ منه على الفضيلة النظرية، إلا أنها إن كانت مزمعة على أن تكون الفضيلة النظرية على كمالها الأخير من كل الوجوه، لزم ضرورة أن تكون فيه سائر القوى. وواضع النواميس يُدَلُّ منه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها والقوة على إيجادها في الأمم والمدن...

واسم الملك يدل على التسلط والاقتدار. والاقتدار التام هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوة، وأن لا يكون اقتداراً على الشيء بالأشياء الخارجة منه فقط، بل بما يكون في ذاته من عظم المقدرة بأن تكون صناعته وماهيته وفضيلتهُ عظيمة القوة جداً وليس يمكن ذلك إلا بعظم قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة... فلذلك صار الملك على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس.

وأما معنى الإمام في لغة العرب، فإنما يدل على من يؤتمّ به ويتقبل، وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه، فإن لم يكن متقبلاً بجميع الأفعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية، لم يكن متقبلاً على الإطلاق. وإن لم يكن ها هنا غرض يلتمس حصوله بشيء من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه، كانت صناعته هي أعظم الصناعات قوة، وفضيلته أعظم الفضائل قوة، وفكرته أعظم الفكر قوة، وعلمه أعظم العلوم قوة... فتبيّن أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام معنى [كله] واحد»(٥).

هناك المزيد من مثل هذه الأمثلة. وتتناسب نظرية الفارابي العامة عن الفيلسوف - المشرّع مع كلا المفهومين الشيعيين، وبشكل أكثر تحديداً،

مع تلك التي للكرماني التي تبدو وكأن مصدرها، في جزء منها، كتابات الفارابي إما مباشرة أو من خلال عملية التأويل. وهي واضحة جداً تقريباً في هذه الحالة بحيث يبدو من المناسب التساؤل حول انتماء الفارابي الديني الخاص، هل من الممكن أنه كان شيعياً؟ وهل كان بإمكان نظريات من هذا النوع، نعثر عليها في كتاباته، أن يعود الفضل فيها إلى مصدر شيعي - مصدر استخدمه الكرماني أيضا؟ من غير المحتمل أن يكون الأمر كذلك. ومراجعة أكثر شمولية لما قاله الكرماني بالفعل لا يتكشف عن أي دعم لاعتباره تلقى توجيهاً باتجاه الشيعية على نحو خاص. وتخلو كتاباته من العقيدة الدينية أو العاطفة؛ إذ لم يكن لاهوتياً ولم يبشّر بأي تعليم ديني. وعندما يوظف مصطلح «إمام»، فإنه يجب أخذه بمعناه العام فقط ولا يمكن أخذه بمعناه التقني الشيعي. بيد أن النقطة الحرجة ليست هي ما إذا كان الفارابي قد اقترح تفسيراً فلسفياً في الواقع للإمامة، وإنما ما إذا كان الآخرون قد فضلوا عن طيب خاطر مثل تلك النظرية على أساس مما كان قد قاله. ومن المؤكد أن فهمه النظري للفيلسوف - الإمام يشرك نفسه بسهولة في إعادة تفسيرٍ كذلك الذي أعطاه الكرماني حيث المشرع هو النبي والإمام هو المترجم والحارس والمحافظ على دوام شريعته.

الشخصية الخطيرة التالية في تطور الفلسفة في الإسلام هي ابن سينا الذي يمكن بسهولة اعتباره خطأ، كما الكرماني، تلميذاً للفارابي لأن آراءهما ومقارباتهما متشابهة للغاية. وكان ابن سينا، الذي عاش من حوالي ٣٧٠/ ٩٨٠ إلى ٤٢٨/ ١٠٣٧، علاوة على ذلك، معاصراً للكرماني وربما كان الأمر كذلك على وجه الدقة لأننا لسنا على يقين إلا

بالفترة النشطة من كتابات الكرماني التي امتدت من ١٠٠٨/٣٩٩ إلى ١٠٢٠/٤١١. وسيكون لتفهم الرابطة بين الاثنين، ولا سيما في كيفية تغيير أو حبك أو إعادة بثّ كل منهما لأفكار الفارابي، أهميتها الجوهرية الخاصة. ويقدم دو سميت مرة أخرى بعض الملاحظات المفيدة بخصوص جوانب من هذه المسألة وذلك في دراسته للكرماني، لكن يبقى ذلك، وكما هو الحال مع الفارابي، مجالاً رئيساً لبحث إضافي.

هل كان بإمكان الكرماني أن يعلم بوجود ابن سينا أو العكس بالعكس؟ إن ذلك ليس مستحيلاً إطلاقاً. العقبة الأساسية هي أن ابن سينا أمضى كامل حياته المهنية في خراسان، حيث وُلد، أو في المدن الإيرانية، غورجانج وجرجان والري وأصفهان وهمدان، فيما نعتقد أن الكرماني كان نشطاً في بغداد ومن ثم في القاهرة لفترة وجيزة. وكلاهما عاش، وفي حالة ابن سينا عمل، في ظل أمراء بني بويه، ولو أنهم لم يكونوا ذات الأمراء[٦]. وفضلاً عن ميول فلسفية مشابهة، فإن ما يجعل وضعية ابن سينا مثيرة للاهتمام على نحو خاص هو إقراره في سيرته الذاتية هو نفسه أن والده وشقيقه كانا إسماعيليين. ويعد هذا الاعتراف، في ظل هذه الظروف، على درجة كبيرة من الأهمية. ولذلك، فمن المفيد اقتباسه كلمة بكلمة:

«كان والدي أحد الذين استجابوا لداعي المصريين (أي الفاطميين) وكان يعد واحداً من الإسماعيليين. وتعلّم منهم ما يتعلق بالنفس والعقل بالطريقة التي يتكلمون فيها عنهما ويفهمونها. والأمر نفسه ينطبق على حالة أخي. وكانا يناقشان ذلك بينهما أحياناً وأنا أستمع إليهما وأستوعب ما كانا يقولانه. لكني لم أكن أقرّ بذلك أنا نفسي على الرغم

من أنهما طلبا مني أن أفعل ذلك»[٧].

وهكذا نعلم أن الفيلسوف الكبير قد تحدّر من أسرة إسماعيلية تعيش في خراسان في الفترة القريبة من ٣٧٠/ ٩٨٠ - ٣٨٩/٩٩٩. من يكون الداعي الذي يذكره إذن؟ إنه من الصعب تماماً تقديم جواب لهذا السؤال، لكن تعليقه الإضافي حول طريقة إسماعيلية خاصة من الحديث حول النفس والعقل لا يمكن أن تشير، في ظروف الزمان والمكان تلك، إلا إلى عقائد كان السجستاني يقوم بتعليمها. فقد كان الرمز الأكثر بروزاً لمقاربة الأفلاطونية المحدثة للنفس والعقل، ونحن نعلم أن الدعوة في تلك الفترة كانت تدعو إلى وضعية تقوم إما على كتاباته بشكل محدد أو على نسخة معدلة منها لشخص آخر لكنها تتقفّى أثره. ومن غير المحتمل أن يُقدم ابن سينا على ذكر عقيدة إسماعيلية بخصوص النفس والعقل إن لم تكن مسألة خاصة بهم. ولا يمكن لتعليقاته أن تشير إلا إلى أفلاطونية السجستاني المحدثة، حتى ولو أنها ل تتضمّن تدخلاً شخصياً من قبل السجستاني نفسه[٨].

لكن من الأهمية بمكان أيضاً السؤال هنا ما الشيء الذي رفضه ابن سينا بالضبط؟ هل رفض أن يكون إسماعيلياً حقيقة أم أن قول ذلك في سيرة ذاتية معلنة كان مجرد ضرورة من باب التقية والاحتراس الشخصي الظاهري؟ أم هل من الممكن أنه يعني، كخيار آخر بعد، أنه لم يكن قادراً على قبول حكاية النفس والعقل بالشكل الذي علّمها الداعي؟ لقد تخلى ابن سينا، وبطريقة مشابهة لما حدث مع الكرماني، عن الأفلاطونية المحدثة لصالح المقاربة الأرسططالية للفلسفة التي اختفى فيها المفهوم الأقدم للنفس الكلية على نطاق واسع، على سبيل المثال.

كما أن مفهومه للعقل يقف غريباً بطريقة مساوية مع مفهوم السجستاني والأفلاطونيين المحدثين من أمثاله. ويعد موقفه بهذا الخصوص مشابهاً على نحو مُميّز لموقف الفارابي وموقف الكرماني أيضاً.

وكما هو الحال مع الفارابي، فإنه ليس من المناسب هنا، على كل حال، عرض كل المسائل التي اشترك فيها ابن سينا والكرماني ما عدا ملاحظة أنه وجد الكثير منها وأنه لم يقم أحد بعد ببحث ضروري لتحديد وشرح سوى عدد قليل منها. وقد كتب ابن سينا قدراً أعظم بكثير مما كتبه الفارابي، وأن كتاباته تغطي مسائل بالتفصيل في حالات لم تكن سوى موجزة نسبياً عند الفارابي. وهكذا، فإن المهمة في حالته هي أكثر جسامة. وهناك، من بين رسائله الفلسفية الرئيسية، على كل حال، واحدة صغيرة تقدم مجمل منهجه في صورة حكاية رمزية أسطورية. وهذه هي نسخته عن حكاية حي بن يقظان التي تجعل من حي، وخلافاً للنسخة المعروفة على نحو أفضل لابن طفيل، شيئاً يشبه الشيخ المعلم، أو نوعاً من العقل الوسيط الملائكي، أو ربما نبياً أو إماماً. وهكذا فإن منهج التعليم والمتعلم في هذه النسخة من الحكاية هو شيء مركزي، في حين نجد أن حي ابن طفيل هو، بالمقابلة، متعلم من ذاته. وبما أن هنري كوربان قام بترجمته وشرحه بطريقة رائعة في عمله المعروف عن ابن سينا(٩)، فإن هذا العمل الهام لابن سينا جاهز للتفسير ضمن السياق الحالي. ربما لم تكن نيّة المؤلف أبداً أن تكون وظيفة (هذا العمل) كتأويل أو تفسير مجازي لكتاب الكرماني، «راحة العقل»، أو لمدينة الله العظيمة الواردة في الأخير، ولكن هناك ما يكفي من المقابلة بحيث تجعل مثل هذا الاقتراح ليس هاماً فحسب بل ومن المرجح أن ينمر أيضاً.

الملحق (ب)

تنويهات الكرماني بمؤلفاته الخاصة

تضمّن الفصل الثاني مسحاً شاملاً للعناوين المنسوبة للكرماني في جميع المصادر المعروفة، ولا سيما بالطبع كتاباته الخاصة، وفي اللائحة التي قدمها ادريس عماد الدين. كما تضمّن تحليلاً للتسلسل الذي كُتبت فيه اعتماداً على تنويهات داخلية إلى إحداها في أحدها إضافة إلى الشكل والمحتوى وظروف التأليف وتاريخه وغير ذلك من المعلومات التي تساعد في جعل مثل هذا الحكم ممكناً. والصعوبة الرئيسة في تحديد التسلسل الزمني لمؤلفات الكرماني تنبع من عدد الإشارات المتقاطعة في هذه الأعمال التي نجد فيها كتابين، أو رسالتين، يشير كل واحد منهما إلى الآخر. ونجد أوضح تعبير لصعوبة التفسير هذه في عمله، «راحة العقل»، الذي يذكر خمسة عشر عنواناً آخر على الأقل؛ وهو نفسه مذكور في ثمانية أعمال أخرى على الأقل بعد. غير أنه، وكما ورد في الفصل الثاني، ما إن يتم إبعادها عن موقع الاعتبار عن طريق افتراض أنه قد صُنِّفَ أصلاً في تاريخ مبكر نسبياً ثم تمت مراجعته سنة ٤١١هـ/ ١٠٢٠م، مع نهاية مهنته النشطة، حتى نجد أن ما تبقى من التنويهات توفر، مع استثناءات قليلة، إشارات مفيدة حول تسلسلها الزمني المحتمل. وهدف هذا الملحق هو ببساطة إذن إعطاء لائحة كاملة قدر الإمكان للتنويهات الداخلية في أعمال الكرماني من أجل دعم الاستنتاجات التي توصل إليها الفصل الثاني بخصوص التسلسل

الزمني لهذه العناوين وصحتها.

ومن الممكن العودة إلى ثبت المصادر والمراجع من أجل تحقيق نص محدد أو مخطوطة مستخدمة. أما فيما يتعلق بالمخطوطات التي ذُكرت هنا إما بأرقام الصفحات أو الأوراق تبعاً لشكل المخطوطة التي قد لا تكون في متناول الآخرين، فإن الرموز الاصطلاحية الواردة أدناه يجب أن تؤخذ على أنها مجرد إشارة إلى تكرر ورود التنويه وليس إلى مكان العثور عليها.

أولاً: الأعمال الباقية

١- الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحِد والموحَد.

ذكرت في المضيئة، ٤٤؛ الروضة، ٨١؛ النظم، ٢٧.

تذكر راحة العقل، ٢٢، ٢٤.

معروفة عند ادريس والمجدوع، وكذلك لدى أبي محمد (كاتب الفرق اليمني من القرن١٢).

٢- رسالة النظم في مقابلة العوالم بعضها بعضاً بما فيها من الموجودات.

تذكر: الدرية، ٢٧؛ المضيئة، ٢٨؛ الوضيئة، ٣٢.

معروفة لدى ادريس والمجدوع وأبي محمد.

٣- الرسالة الرضية في جواب من يقول بقدم الجوهر وحدوث الصورة.

تذكر: الوضيئة، ٣٦؛ الوحيدة، ٤٠؛ المضيئة، ٤١.

٤- الرسالة المضيئة في الأمر والآمر والمأمور وفيها رد من قول صاحب المقاليد.

ذُكـرت فـي: النظم، ٢٨؛ الرضـيـة، ٤١؛ راحـة العـقل، ٢٢، ٣٦٥؛ الوضيئة، ١٦آ، ٥١آ؛ الرياض، ٦٣، ٨١، ١٢٦.

تذكـر: الدرية، ٤٤؛ الروضـة، ٤٥؛ راحة العـقل، ٤٦، ٥٢؛ الوضـيئـة، ٤٨؛ المصابيح، ٥٣.

٥- الرسالة اللازمة في صوم شهر رمضان.

تذكر: الحاوية، ٧٨.

٦- الرسالة الروضة في الأزلي والأزلية.

ذُكـرت في: الوضـيئـة، ١٦آ؛ الرياض، ٨١، ٩٩، ٢١٨؛ راحـة العـقل، ٢٢-٢٣، ٦٠؛ الزاهرة، ٩٤؛ المضيئة، ٤٥.

تذكر: مباسم، ٩٠؛ الزاهرة، ٨٤؛ الدرية، ٨١؛ راحة العقل، ٨٨.

معروفة عند أبي محمد.

الرسالة الزاهرة في جواب مسائل.

ذُكرت في: الروضة، ٨٤.

تذكر: الروضة، ٩٤؛ راحة العقل، ٩٥.

٨- الرسالة الحاوية في الليل والنهار.

ذُكرت في: اللازمة، ٧٨.

٩- رسالة مباسم البشارات بالامام الحاكم بأمر الله.

ذُكرت في: تنبيه الهادي، ٢٣٢، ٢٣٤؛ الروضة، ٩٠؛ الواعظة، ١٤٢، الكافية، ١٥١؛ راحة العقل، ٢٠.

تذكـر: المصـابيح، ١١٨؛ الكافيـة، ١١٨؛ الشـعري، ١٣٠؛ الوحيـدة، ١٣١.

١٠- الرسالة الواعظة عن مسائل المارق من الدين حسن الفرغاني.

ذُكرت في: تنبيه، ٢٠٧؛ راحة العقل، ٤٣، ١٢٤.
تذكر: مباسم، ١٤٢.
١١- الرسالة الكافية في الرد على الهاروني الحسيني الزيدي.
ذُكرت في: مباسم، ١١٨؛ راحة العقل، ٢٠؛ الوضيئة، ٤٧ب، ٥٣آ، تنبيه، ٢٠٣, ٢٣٢.
تذكر: المصابيح، ١٥١؛ تنبيه، ١٦٥، ١٦٨.
١٢- المصابيح في إثبات الإمامة.
ذُكرت في: مباسم، ١١٨؛ الكافية، ١٥١؛ الأقوال، ٩٤؛ المضيئة، ٥٣؛ تنبيه، ٢٢٨، ٢٣٢؛ الوضيئة، ٢٠ب، ٤٧ب؛ الرياض، ١٣٨، ١٩٠؛ راحة العقل، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٣٠٠، ٣٥٩؛ معاصم، ٤٥ب.
تذكر: راحة العقل، ١٥٥.
معروفة لدى ادريس والمجدوع (ص١٢١ - ١٢٣).
١٣- الأقوال الذهبية.
ذُكرت في: معاصم، ٢آ، ٢ب، ٢٥ب، ٦٤ب، ٧٠آ، ٧٦آ، ١٠١آ.
تذكر: اكليل، ٢، ٩١، ٩٧، ١٣٣؛ المفاوز، ١٠١، ١٣٠؛ الحدائق، ٩٧؛ تاج، ٩٧؛ المقايس، ٢١؛ راحة العقل، ٩٤، ٩٧؛ مصابيح، ٩٤؛ النقد، ٩٥؛ الوحيدة، ٢.
معروفة لدى ادريس والمجدوع (ص١٧٦ ـ ١٧٩).
١٤- الوضيئة في معالم الدين وأصولها.
ذُكرت في: النظم، ٣٢؛ الرضية، ٣٦؛ المضيئة، ٤٨؛ راحة العقل، ٢٢، ٢٠٨، ٢٦٥، ٣١٣، ٣٣٣، ٣٤٢، ٣٥٣، ٣٦٠؛ الرياض، ١٣٨.

تذكر: الوحيدة، ١٤ب، ٢٩آ، ٤١آ، ٤٣آ، ٤٧آ، ١٠٣ب؛ راحة العقل، ١٥آ، ٢٦ب، ٤٧آ؛ الروضة، ١٦آ؛ المضيئة، ١٦آ، ٥١ب، توحيد، ١٦ب.

معروفة لدى ادريس والمجدوع (ص١٢٧ - ١٢٩).

١٥- تنبيه الهادي والمستهدي.

ذُكرت في: راحة العقل، ١٦، ٢٠، ٢٢، ٣٣، ٣٩٥؛ الكافية، ١٦٥، ١٦٨.

تذكر: الكافية، ٣٠٢، ٢٣٢؛ الواعظة، ٢٠٧؛ مصابيح، ٢٢٨، ٢٣٢؛ مباسم، ٢٣٢، ٢٣٤.

معروفة لدى ادريس والمجدوع (ص٤٨ - ٤٩).

١٦- معاصم الهدى والإصابة في تفضيل علي على الصحابة.

تذكر: الأقوال، ٢آ، ٢ب، ٢٥ب، ٦٤ب، ٧٠آ، ١٠١آ، مصابيح، ٤٥ب؛ الحدائق، ٢٧ب.

القسم الثاني منها فقط معروف لدى ادريس والمجدوع (ص٩٥ - ٩٦).

١٧- الرياض.

مذكور في: راحة العقل، ٢٣، ٣٦٤، ٤٣٣.

يذكر: الروضة، ٨١، ٩٩، ٢١٨؛ المصابيح، ١٣٨، ١٩٠؛ راحة العقل، ٥٩، ٦٣، ٧٩، ٨٩، ٩٣، ١٠٦، ١٠٧، ١١٤، ١٢٥، ١٣٧، ١٥١، ١٥٢، ١٦٠، ١٦٧؛ الوضيئة، ١٣٨؛ المضيئة، ٦٣، ٨١، ١٢٦؛ الوحيدة، ١٢٣، ١٢٦؛ التأويلية، ١٠٨؛ البصرية والبغدادية، ١٠٨.

معروف لدى ادريس والجدوع (ص٢٥٤ - ٢٥٧).

١٨- راحة العقل.

مذكور في: الوضيئة، ١٥آ، ٢٦ب، ٤٧آ؛ الرياض، ٥٩، ٦٣، ٧٩، ٨٩، ٩٣، ٩٩، ١٠٦، ١٠٧، ١١٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٥١، ١٥٢، ١٦٠، ١٦٧؛ الزاهرة، ٩٥؛ الروضة، ٨٨؛ المضيئة، ٤٦، ٥٢؛ الدرية، ٢٢، ٢٤؛ الأقوال، ٩٤، ٩٧؛ المصابيح، ١٥٥.

يذكر: تنبيه، ١٦، ٢٠، ٢٢، ٣٣، ٣٩٥؛ المصابيح، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٣٠٠، ٣٥٩؛ مباسم، ٢٠؛ الكافية، ٢٠؛ الفهرست، ٢٥، ١٩٢؛ الوضيئة، ٢٢، ٢٠٨، ٢٦٥، ٣١٣، ٣٣٣، ٣٤٢، ٣٥٣، ٣٦٠؛ الرياض، ٢٣، ٣٦٤، ٤٣٣؛ المضيئة، ٢٢-٢٣، ٣٦٥؛ الروضة، ٢٢-٢٣، ٦٠؛ الوحيدة، ٢٣، ٢٥، ١٢٤، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٨٣؛ الواعظة، ٤٣، ١٢٤؛ الليلية، ١٢٣؛ تاج، ٣١٣، ٣١٩، ٤٢١؛ ميدان العقل، ٣٦٤، ٤٣٣؛ مقايس، ٣٦٤.

معروف لدى ادريس والمجدوع (ص٢٨٠ - ٢٨٤) لكنه لم يطلع عليه.

ثانياً: الأعمال المفقودة:

١- الشعري في الخواص.

مذكور في: مباسم، ١٣٠.

٢- المقايس (المقاييس).

ذُكرت في: راحة العقل، ٣٦٤؛ الأقوال، ٢.

غير موجودة في اليمن.

٣- الرسالة الليلية.

ذكرت في: راحة العقل، ١٢٣.

٤- رسالة الفهرست.

ذُكرت في: راحة العقل، ٢٠، ٢٢-٢٣، ٢٥، ١٩٢.

غير متوفرة في اليمن.

٥- الوحيدة في المعاد.

ذُكرت في: مباسم، ١٣١؛ الأقوال، ٢؛ الرياض، ٤٠؛ الوضيئة، ١٤ب، ٢٩آ، ٤١آ، ٤٣آ (معاد)، ٤٧آ، ١٠٣ب؛ الرياض، ١٢٣، ١٢٦ (معاد)؛ راحة العقل، ٢٣، ٢٥، ١٢٤، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٨٣. (لا بد وأنها قد كُتبت في وقت سابق للأقوال). ولا بد أنها ذات رسالة «في المعاد» المذكورة عند ادريس، لكنها غير موجودة في اليمن. وذكرها الكرماني نفسه بشكل متنوع على أنها إما «الوحيدة» أو «في المعاد» أو كليهما معاً.

٦- تاج العقول.

ذُكرت في: راحة العقل، ٣١٣، ٣١٩، ٤٢١، ٤٣٦؛ الأقوال، ٩٧.

غير موجودة في اليمن.

٧- اكليل النفس وتاجها.

ذُكرت في: الأقوال، ٢، ٩١، ٩٧، ١٣٣.

غير موجودة في اليمن.

٨- ميدان العقل.

ذُكرت في: راحة العقل، ٣٦٤، ٤٣٣. ربما هي «كتاب ميدان العقول» المذكور لدى ادريس لكنها غير موجودة في اليمن.

٩- النقد والإلزام.

ذُكرت في: الأقوال، ٩٥. غير موجودة في اليمن.

١٠- المفاوز.

ذُكرت في الأقوال، ١٠١، ١٣٠. ربما هي «رسالة المفاوز والحدائق» المذكورة لدى ادريس لكنها غير موجودة في اليمن.

١١- الحدائق.

ذُكرت في: معاصم، ٢٧ب؛ الأقوال، ٩٧. ربما هي ذات «رسالة المفاوز والحدائق» السابقة.

١٢- الرسالة التأويلية.

ذُكرت في: الرياض، ١٠٨؛ غير موجودة في اليمن.

١٣- المجالس البصرية والبغدادية.

ذُكرت في: الرياض، ١٠٨؛ غير موجودة في اليمن.

١٤- التوحيد.

ذُكرت في: الوضيئة، ١٦ب. ومن المرجّح أنها ذات «الرسالة الدرية».

الملحق (ج)

محتويات «راحة العقل» كما أوردها المؤلف

نظرنا في الفصل السادس بشكل موجز إلى حد ما في بنية كتاب «راحة العقل» ولم يكن في مقدورنا، في ظل الظروف هناك، تفحّص الكثير من تفاصيله المعقدة للغاية. وبسبب استخدام الكرماني لأسلوب «ميزان الديانة» في هذا المؤلَّف بطريقة تجعل عين المعلومات التي قد يأمل الباحث العصري في العثور عليها غامضة أيضاً، فإن هذا الكتاب لا يوفر وصولاً سهلاً إلى مضمونه ولا لفهم سريع لمحتوياته. وعلى سبيل المثال، فإن العقائد الخاصة بالنظام الكوني ترد فيه قطعة قطعة بشكل متطابق مع المسائل الدينية الصرفة - وهي ما يسميها بالسنة الإلهية. كما نجد أن أكثر من بضعة بنود محددة نحتاجها لشرح نقاط أساسية بعينها هي إما مفقودة أو غامضة. ويظهر من آن لآخر أن هناك تناقضاً أيضاً ما بين مقولة في سياق وبين ذات المقولة في سياق آخر. ومع ذلك، فإن مجمل العمل هو عمل مشوّق تماماً، سواء في المحتوى أم المجال، وهو ينتمي بكل تأكيد إلى الإنتاج الأدبي الأكثر أهمية من جميع ما أنتجته الدعوة الإسماعيلية. ويستحق هذا الكتاب، بشكل مساوٍ، قدراً عظيماً من الدراسات الإضافية من قبل علماء العلوم والفلسفة واللاهوت الإسلامية، بغض النظر عن العمل الهام الذي سبق لدو سميت أن قام به في كتابه: «La Quietude de L' intellect» الذي يشكل بحد ذاته مقدمة قيّمة جداً لمساهمات الكرماني المتعددة. لكن من الضروري

الاعتراف أيضاً بأن مثل هذه الاستقصاءات تستطيع، بل وستبرهن على أنها مُحْبِطَة للأسباب التي ذُكرت للتوّ. ولذلك، فمن المفيد تقديم خلاصة إجمالية له هنا - وهي في الحقيقة ترجمة لفهرس المحتويات التي كتبها الكرماني - على أنها تشجيع لدراسة إضافية لبيان ما قد رأى المؤلف على أنه الموضوع والغرض الإجمالي لما ظنّ أنه قد ضمّنَهُ.

وفيما يلي خلاصة لفهرس المحتويات التي قدمها الكرماني في كُلٍ من بداية كتابه «راحة العقل»، وافتتاحية كل قسم فرعي من أقسامه. وهي تنسجم مع تلك التي قدمها المحققون المصريون لكل قسم فرعي داخل النص، وتضاهي نص المخطوطة الوحيدة التي تحت تصرّفي لكنها متعارضة قليلاً مع صياغة كلمات فهرس المحتويات الموجودة في بداية ذات الطبعة. أما نسخة غالب [وهي التي يوردها المترجم فيما يلي] فيبدو أنها استقت من مصدرين مخطوطين مختلفين اثنين، وغالباً ما تُقرأ بطريقة لا تتطابق تماماً مع هذه.

- المحتويات:

يتكوّن هذا الكتاب من سبعة أسوار وكل سور يشتمل على مشارع سبعة، والسور السابع يشتمل على أربعة عشر مشرعاً مضاعفة في سابعها لتتمة المراد، ورجاء لبلوغ الكمال في المعاد. وأنا أستعين بالله، وبوليّه في أرضه في إتمامه، وأسأله العصمة والتوفيق للإصابة، وإن كنا لا نعرى فيها من الزلل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

السور الأول: - في صدر الكتاب وبيان ما يجب بيانه على قارئه، والعلة في ترتيب الأسوار ومشارعها على ما رتبت عليه.

ويشتمل على سبعة مشارع:

١- المشرع الأول: فيما يجب من تهذيب النفس وتهيئتها للقبول، وما يهذبها ويهيئُها قبل قراءة هذا الكتاب.

٢- المشرع الثاني: فيما يجب الأخذ به من الاستظهار في قراءة الكتب الدينية واتباع المعلمين وتعريف كتابنا هذا.

٣- المشرع الثالث: فيما يجب أن يقرأ قبل هذا الكتاب من الكتب ويجعله قبله في المواظبة على تأمّل ما فيه،

٤- المشرع الرابع: في الغرض المقصود في ترتيب أسوار هذا الكتاب بما

نسوره من مشارعه على ما رتبت عليه.

٥- المشرع الخامس: في بشارة من يقرأ هذا الكتاب على سبيل الديانة من العابدين لله تعالى بالملة الحنيفية وعلى الترتيب المرتب في مسالك العبادة بالنجاة والنعيم في دار الأزل والبقاء.

٦- المشرع السادس: في بشارة من يقرأ كتابنا هذا لا على سبيل الديانة ولا على ترتيب العبادة ممن لا يرى العمل، ويقصّر في تقويم النفس بالعذاب الأليم الدائم الأبدي نفوذ بالله منه.

٧- المشرع السابع: فيما يحصل للنفس بقراءة هذا الكتاب واستيعاب ما فيه وتصوره من المنفعة في نيل الكمال.

السور الثاني: - في التوحيد والتقديس والتحميد والتمجيد الذي هو تاج العقول.

ويشتمل على سبعة مشارع:

١- المشرع الأول: في الله الذي لا إله إلا هو، وبطلن كونه ليساً.

٢- المشرع الثاني: في بطلان كونه تعالى أيساً.

٣- المشرع الثالث: في أنه تعالى لا ينال بصفة من الصفات، وأنه لا بجسم ولا في جسم ولا يعقل ذاته عاقل، ولا يحس به محس.

٤- المشرع الرابع: في أنه تعالى لا صورة ولا مادة، ولا معه فيما هو هو ما يجري منه مجرى مادة يفعل فيها، فسبحانه وتعالى عن ذلك.

٥- المشرع الخامس: في أنه تعالى لا ضد له ولا مثل.

٦- المشرع السادس: في أنه لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعراب عنه

بما يليق به.

٧- المشرع السابع: في أن أصدق قول في التوحيد والتسبيح والتمجيد والإثبات ما يكون من قبيل نفي الصفات الموجودة في الموجودات وسلبها عنه تعالى.

السور الثالث: - في القلم الذي هو الموجود الأول.

ويشتمل على سبعة مشارع:

١- المشرع الأول: في إثبات المبدع الذي هو الموجود الأول وأن وجوده لا من ذاته، وأنه علة تنتهي إليها الموجودات، وأنه لا جسم ولا قوّة في جسم، وأنه خارج عن عالم الجسم.

٢- المشرع الثاني: في كون وجوده عن المتعالي سبحانه لا على طريق الفيض كما يقول الفلاسفة بل على طريق الإبداع، وأن طلب الإحاطة بكيفية وجوده محال.

٣- المشرع الثالث: في كونه عين الإبداع، وعين المبدع وعين الوحدة وعين الواحد، وأنه الموجود الأول الذي لا يتقدمه شيء ولا يسبقه في الوجود سواه.

٤- المشرع الرابع: في كونه كاملاً وأنه أزلي الآخر لا أزلي الأول، وأنه لا يستحيل عما عليه وجد، وأنه واحد لا مثل له، وأنه لا يعقل إلا ذاته فقط.

٥- المشرع الخامس: في ماهية جوهره، وما الذي يلزمه من الصفات اللاحقة به، وما الذي يلزم أن يكون حاملاً مما اشتملت عليه ذاته، وما الذي يكون محمولاً، وأنه متوحد من جهة، ومتكثر من جهة

أخرى.

٦- المشرع السادس: في أن مجده وبهاءه وجماله ومسرته بذاته أعظم من أن ينال بوصف، وأنه ممتنع إحاطته بما هو خارج عنه الذي عنه وجوده، وأنه مشتاق إلى ذلك ومتحير فيه، وأنه الاسم الأعظم والمسمى الأعظم.

٧- المشرع السابع: في كونه هو المحرك الأول لجميع المتحركات وعلى أي سبيل يحرك، وأنه العلة ما سواه، وأنه لا يحتاج في الفعل إلى غير ذاته، وأنه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول بذاته.

السور الرابع: - في الموجود عن الإبداع الذي هو المبدع الأول بالانبعاث من القلم واللوح، والمبادئ الشريفة التي هي الحروف العلوية.

ويشتمل على سبعة مشارع.

١- المشرع الأول: في كيفية الانبعاث.

٢- المشرع الثاني: في المنبعث الأول الذي هو العقل الثاني المسمّى في السنة الإلهية بالقلم وإثباته موجوداً ثانياً، وأنه في الكمال كالأول. وأنه لا جسم ولا في جسم وأن وجوده لا عن قصد أول.

٣- المشرع الثالث: في المنبعث الثاني الأول القائم بالقوة الذي هو الهيولى المسمّى في السنة الإلهية باللوح، وأن وجوده عن المبدع الأول لا عن قصد أول، وأنه لا يشبه الأول ولا ما يجمعه وإياه حكم الانبعاث الأول، وما السبب في ذلك، وأنه أصل لعالم الجسم، وأنه يجري من الموجودات الإبداعية مجرى الثلاثة من الأعداد.

٤- المشرع الرابع: في العلة التي لأجلها كان وجود ما وجد عن المبدع

الأول الذي هو الموجود الأول لا من جنس واحد.

٥- المشرع الخامس: في الحروف العلوية التي هي المبادئ الشريفة في عالم الانبعاث الأول، وعددها وما الذي وجد عن كل شيء منها، وكيف كان وجوده.

٦- المشرع السادس: في العلة التي عنها وجب وجود الحروف العلوية عن المبدع الأول والمنبعث الأول عقولاً سبعة مفارقة للأجسام ووقوف الموجود عندها عن الانبعاث.

٧- المشرع السابع: في أن الموجودات عن الإبداع الذي هو المبدع الأول بالانبعاث وجودها لا بزمان، وأن كلها صور محضة إلا الهيولى، فإنها هي واحدة من جهة، وكثيرة من جهة أخرى، وأنها لا تعقل إلا ذواتها وما تقدم عليها في الوجود، وأن صورتها صورة الإنسان لا تتعداها، نافذة أنوارها في الأجسام والأنفس فاعلة فيها، وبها يتعلق وجود الموجودات.

السور الخامس: - في الموجود عن المبادئ الشريفة التي هي الحروف العلوية من الطبيعة وأجسامها العالية.

ويشتمل على سبعة مشارع:

١- المشرع الأول: في ماهية الطبيعة، وأنها بذاتها في عالم الجسم من جهة جوهرها شيء واحد، ومن جهة أفعالها في مواردها أشياء كثيرة.

٢- المشرع الثاني: في أن للطبيعة نهايتين، نهاية أولى محيطة بما هي علة لها بها الوجود الأول الذي هو الكمال الأول، ونهاية ثانية

محاطة بما هي معلولة لها بها الوجود الثاني الذي هو الكمال الثاني، وأن محلها بين النهايتين، وما هاتان النهايتان وما محلهما؟ وأن النهاية الثانية بما هي مركز عنه تتحرك المتحركات.

٣- المشرع الثالث: في أن للطبيعة علماً، وما ذاك العلم؟ وأنها جامعة للفضائل بالجزء الذي هو نهايتها الثانية، وأن لها الغنية والكمال باتصال بعضها ببعض.

٤- المشرع الرابع: في الكرسي الذي هو الملك المقرب الذي هو المحرك المتحرك الأول بما هو محرك، الذي هو الصورة المحركة لما هي فيه المسمى الفلك، وسبب كونه محركاً ومتحركاً، وأنه داخل الجسم، وما سبب كونه داخل الجسم.

٥- المشرع الخامس: في العرش الذي هو المحرك المتحرك الأول بما هو متحرك الذي هو الفلك الأعلى، وأنه جسم ومتحرك بما هو جسم، وما يتلوه من الأجسام العالية وأعدادها، وأن الأفلاك بما فيها ساكنة بكليتها ومتحركة بأجزائها.

٦- المشرع السادس: في أجسام الأفلاك وخصوصاً الفلك الأعلى، وأنها أبسط أجسام دار الطبيعة، وأنها محكمة لا تبيد، ولا تستحيل عما هي عليه في جميع أحوالها، ولا تقبل صورة غير ما هي لها.

٧- المشرع السابع: في أحوال الأجسام العالية، وما يجري عليه أمرها في حركاتها وأقسامها وأفعالها التي هي الأسباب في وجود الموجودات الطبيعية.

السور السادس: – في الموجود عن الأجسام العالية من الأجسام السفلية وأحوالها.

ويشتمل على سبعة مشارع:

١– المشرع الأول: في المادة الأولى التي عنها تكون الأجسام.

٢– المشرع الثاني: في الأركان الأربعة، وأحوالها وصورها الطبيعية الفاعلة، وكيفية اتصال بعضها ببعض، والفرق بينها وبين الأجسام العالية.

٣– المشرع الثالث: في حركات الأركان الأربعة، وأنها لا ثقل لها في مراكزها ولا لون، وأنها هي الوسائط للأنفس في إدراك المحسوسات.

٤– المشرع الرابع: في الأركان الأربعة في ذواتها باقية وفي كميتها محفوظة لا تزيد ولا تنقص، وأنها مستحيلة بأطرافها بعضها إلى بعض.

٥– المشرع الخامس: في العلة الموجبة كثافة الأجسام.وكثرة أجزائها.

٦– المشرع السادس: في أن الأرض غير كريّة، وما علتها وما المستحق منها أن يكون مركزاً للجسم المحيط، وما شكلها ؟ وأن الأجزاء الظاهرة منها للهواء لها حركة بها ينتقل ماء البحار، وما تلك الحركة وأن منها ما ينعقد جبالاً شواهق وما علتها ؟.

٧– المشرع السابع: في أن الماء غير محيط بسطح الأرض وما علته. وأن له زيادة ونقصاناً في البحر وما علته، وأن صورة الظاهر منه للهواء صورة إنسان.

السور السابع: - في الموجود عن الأجسام العالية والسفلية «ناراً وهواء وماء وأرضاً» من المواليد الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان.

ويشتمل على أربعة عشر مشرعاً:

١- المشرع الأول: في المادة الثانية التي عنها تكون المتولدات بما هو مزاج.

٢- المشرع الثاني: في الموجودات في حيز الهواء من الآثار بما هو ممتزج وأحوالها.

٣- المشرع الثالث: في الموجودات في الأرض من المعادن والنبات والحيوان، وأولاً في المعادن بما هو جسم.

٤- المشرع الرابع: في المعادن بما هي نفس طبيعية وأنها ذات أفعال وعلم، وما ذلك الفعل وما ذلك العلم؟.

٥- المشرع الخامس: في النبات بما هو جسم، وأنه أكثر تركيباً وأوفر آلة من المعادن.

٦- المشرع السادس: في النبات بما هو نفس نامية، وكيفية وجودها وحالها مع جسمها وما ماهيتها.

٧- المشرع السابع: في الحيوان بما هو جسم، ومبدأ ظهوره، وأنه أكثر تركيباً من النبات وأوفر آلة، وأنه النهاية في الموجودات التي ليس وراءها موجود آخر.

٨- المشرع الثامن: في الحيوان بما هو نفس حسية، ووجودها وكيفية وجودها، ووجود معارفها لها لحفظ جسمها، وما حالتها في كمالها وقوتها، وما مبدؤها وفي ماذا توافق نوع الإنسان وفي ماذا تخالفه.

٩- المشرع التاسع: في نفس البشر بما هي حسية، وما ماهيتها وما الأمور التي تحدث فيها وتتبعها في الوجود كمالاً أولاً بها يكون اكتسابها الكمال الثاني وما الغاية التي تبلغها في أفعالها، وما الذي يجري منها مجرى الصورة، وما الذي يحدث فيها من آثار الاكتساب، وما محلها من الموجودات، وأنها واحدة من جهة وكثيرة من جهة.

١٠- المشرع العاشر: في نفس البشر بما هي ناطقة، وما حالها في هذه المرتبة، وهل هي النفس الحسية بعينها فعلت من مرتبتها أم للإنسان أنفس ثلاث: نامية وحسية وناطقة، على ما يقال، وما هي؟ أجوهر أم عرض؟ فإن كانت جوهراً فيلزمها ما يلزم الأجسام م الأعراض، أم لها أعراض تخصها؟ وما الذي يجري منها مجرى المادة، وما الذي يجري منها مجرى الصورة؟.

١١- المشرع الحادي عشر: في النفس الناطقة وما أفعالها، وهل الأفعال تحصل في الوجود بمعاونة جسمها ومشاركته أم لها فعل تنفرد به من دون الجسم؟ وما الفرق بين أفعالها، وما الغاية التي تبلغها فيها؟ وما كمالها الأول، وما كمالها الثاني، وما كيفية مصيرها عقلاً تاماً باقياً؟.

١٢- المشرع الثاني عشر: في النفس الناطقة بما هي باقية، وما سببه، وما الذي يكسبها البقاء والسعادة، وما الذي يكسبها الهلاك والشقاوة؟ وهل ذلك يكون لها من خارجها أم من جهة طبعها الذي منه وجودها؟ وما الشقاوة وما السعادة، وما موتها وما حياتها؟.

١٣- المشرع الثالث عشر: في نفس البشر وما لها بعد انتقالها من

الجزاء على اكتسابها، وما البعث وما الحساب؟ وما حال المتقين في مآبهم؟ وما الذي يدل منهافي دنياها على حالها في آخرتهم، وما أفعالهم؟ وما حال المنافقين والفاسقين والضالين والمضلين والمترأسين الذين لا يدينون الله بدين الحق؟ ومن هم وما أفعالهم، وما الذي يلقونه بعد الممات؟ وهل للأنفس وصول إلى ثوابها وعقابها في حال انتقالها؟ أم هي على جملتها إلى يوم البعث، ومتى ذلك؟ وما الجامع للفريقين أهل الجنة والنار إلى إبّان ذلك؟ وهل هي صورة منفردة على ما هي عليه صورة أجسامها في دنياها، أم كيف هي، وهل يكون للنفس بعد المفارقة والتجرد من أشباحها بجثة أخرى كما يقول أهل الغلو والتناسخ أم لا؟ وهل هي تذكر التي كانت لها في دنياها أم لا، وهل يختص المتخلص إلى الثواب بفعل في غيره كالعقول الخارجة أم لا، وما ذلك الفعل؟.

١٤- المشرع الرابع عشر: في نفس البشر بما هي ناطقة ومؤيدة من السماء وكيفية اتصالها بروح القدس، ولِمَ لمْ تكن الأنفس كلها مؤيدة في كل زمان وما العلة فيه، وما الوحي الذي تؤيد به وكيف هو، وكيف اتصاله بالأنفس المبعوثة وهل اتصاله بها في حال كونها في رتبة الحسية أم في رتبة التخيل أم في رتبة الناطقة؟ وكم أقسامه، وما المعجزة التي تظهر من جهتها، وما الفرق بينها وبين ما تشاهده من الأمور التي تظهر من المشعوذة ولمَ صار ما يتعلق بالمشعوذة ممكناً إدراكه وتعلمه وما يتعلق بالمعجزة غير ممكن إدراكه وتعلمه بالاجتهاد، وما الذي يجتمع للنفس المؤيدة من الفضائل وما حالها في أفعالها ومقاصدها في أنحائها، وكيف حال من حولها من

الأصحاب، وما مرتبتهم وما مرتبة القائم مقامها في حفظ الأمة، وما أتى به من عند الله تعالى؟ وكم الأدوار وأصحابها الذين بهم يتم الخلق الجديد؟ وما مرتبة صاحب الدور السابع وما أفعاله، وبماذا يعلم تمامية الأدوار؟ والقول على اعتقاد الفلاسفة في نيل النفس الفضيلة في كتبهم وبيان الفساد فيه.

حواشي الفصل الأول

١- ينحصر هدفنا هنا في تقديم الدور الذي لعبه الحاكم في الفترة التي كُتب عنها الكثير وامتلأت تفاصيلها بدقائق مدهشة ومعقدة من حياة الحاكم. والتركيز هنا هو على السنوات الحاسمة من فترة الحاكم وهي التي شهدها الكرماني عندما كان في خدمة الدعوة في مصر.

٢- هناك المثير من الروايات العصرية حول عهد الحاكم جرى ذكرها في كشاف المصادر. وما يتلو ذلك يعتمد بشكل أساسي على مقالة نشرتها بعنوان «الدعوة الإسماعيلية في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم» منشورة في مجلة مركز الأبحاث الأميركية في مصر، العدد ٣٠ (١٩٩٣)، ص١٦١ - ١٨٢.

٣- حول ادريس انظر المدخلات عند اسماعيل بونوالا، ببلوغرافيا، ص١٦٩ - ١٧٥؛ و«ادريس بن الحسن»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، الملحق، ص٤٠٧.

٤- كان قاضي القضاة مسؤولاً عن الإدارة العدلية ويشرف على المحاكم والأوقاف والأوزان والمقاييس، ولم تكن له علاقة بالواجبات المتعلقة بالدعوة.

٥- مجالس جمع لكلمة مجلس، كما هو مع مجالس الحكمة المخصصة

لتدريس العقائد الإسماعيلية.

٦- هناك معلومات كثيرة، لكنها غير موثوقة عموماً، حول العديد من مثل هذه الحالات. وما هو واضح، على كل حال، هو أن الإمام غالباً ما رفض الطريقة التي مارس بها هؤلاء الرجال واجباتهم العامة.

٧- دار العلم، أو دار الحكمة، هي غير مجالس الحكمة. فالأولى معهد عام معظم مدرسيه من أهل السنة، بينما الأخيرة هي خاصة بالإسماعيليين حصراً. انظر مقالتي عن معاهد التعليم الفاطمي في مجلة مركز الأبحاث الأميركية في مصر، العدد ٣٤ (١٩٩٧) ص١٧٩ - ٢٠٠، إضافة إلى هاينز هالم، الفاطميون وتقاليدهم في التعليم (لندن، ١٩٩٧) الترجمة العربية سيف الدين القصير (دار المدى، ١٩٩٩)، ص٢٧ - ٢٩، ٤٤ - ٤٩، ٧١ - ٧٨.

٨- الرسالة الوضيئة، ص١٧٦آ - ١٧٧آ.

٩- الأشراف (مفردها شريف) هم أهل البيت أو أحفاد النبي عبر الحسن أو الحسين ابني علي بن أبي طالب. وكانوا يحلول زمن الكرماني قد أصبحوا منظمين في المدن الإسلامية الرئيسة، ومنها القاهرة وبغداد، في تنظيمات بترأسها نقيب الأشراف.

١٠- حول فخر الملك انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، م٣، ص٢٧٩؛ ابن الأثير، الكامل، الفهرس وم٩، ص٢٦٠.

١١- أي أهل البيت وهو مصطلح شيعي يدل على أحفاد النبي وأسرته بما في ذلك الأئمة.

١٢- القرآن الكريم، سورة الملك (٦٧/ ٥).

١٣- تولى محمد الأشرف الوزارة مرتين، وكل مرة لفترة قصيرة جداً.

انظر: المقريزي، اتعاظ الحنفا، م٢، ص٢٧١، ٣١٣، ٣٣٣؛ الثعالبي، تتمة اليتيمة؛ ومقالة صالح في الموسوعة الإسلامية، «ابن خلف»، ط٢، الملحق، ص٣٩٠.

١٤- مباسم، ص١٢٩ - ١٣٠.

١٥- ابن الجوزي، المنتظم، م٧، ص١٠٧؛ المقريزي، اتعاظ، م١، ص٢٦١.

١٦- ابن الجوزي، المنتظم، م٧، ص٢٣٧ - ٢٣٨.

١٧- ابن الأثير، الكامل، م٩، ص٢٢٣.

١٨- كان الاصطخري هو القاضي أبو الحسن علي بم سعيد المتوفى سنة ٤٠٤هـ. انظر ابن الأثير، الكامل، م٩، ص٢٤٦.

١٩- McDermott, The Theology of Shaikh al-Mufid, P. 30, item No. 30.

٢٠- مباسم، تح. غالب، ص١١٣ - ١١٤.

٢١- لأجل التبسيط، سأستخدم من الآن فصاعداً كلمة «العبادتين» في هذه الصيغة وليس «العبادتين» و«العبادتان»، حسب وقوعها في الجملة.

٢٢- وهذه نقطة استخدمها المعارضون ضد الفلاسفة والمتصوفة الذين تحدثوا عن الحقائق الباطنية المعقولة أو الروحانية التي لها مكانة تسمو على تلك الظاهرة والمحسوسة للدين أو الشريعة.

٢٣- جرى الظن مرة أن الكرماني وصل مصر سنة ٤٠٨هـ عندما كتب «الرسالة الواعظة» الموجهة إلى الأخرم. لكن ڤان إس (Van Ess) أظهر أن رسالة «المباسم» يمكن إرجاع تاريخها إلى قبل ذلك بثلاث

سنوات. وهذا الاضطراب في التواريخ يدفعنا إلى الاعتماد على ما ورد في كتابات الكرماني الخاصة.

٢٤- قدم الكرماني، في الفصل الخاص بالإمامة، قائمة بأسماء الأئمة من الحسن بن علي إلى محمد بن اسماعيل والأئمة المستورين الثلاثة ثم الأئمة الفاطميين إلى زمن الحاكم. ويضيف النص بعد ذلك أسماء الظاهر والمستنصر، ويقول إن أئمة كثيرين سيأتون بعد ذلك حتى (يتمّون التمام). والمعروف أن حكم المستنصر بدأ سنة ٤٢٧هـ، بينما الانتهاء من إكمال «راحة العقل» للكرماني كان سنة ٤١١هـ. وهي السنة التي تعتبر سنة وفاته، فهل عاش الكرماني بعدها، أم أن ذلك يعود إلى تصحيف من قبل ناسخ؟.

حواشي الفصل الثاني

١- انظر كتابه، كنز الفوائد (بيروت، ١٩٨٥).

٢- كاتب يمني من منتصف القرن السادس/ الثاني عشر باسم أبي محمد ومصنف كتاب «المختصر في الثلاث والسبعين فرقة وعقائدها» ويتضمن فصلاً مسهباً عن الإسماعيلية. وقد اطلع هذا الرجل على عدة مصنفات للكرماني وهو ربما الوحيد من الخارج الذي كان له اطلاع عليها.

٣- إحداهما لكاتب مجهول والأخرى منسوبة لشهيار بن الحسن الداعي في عهد المستنصر.

٤- واحدة منها مصحّفة. ففي صفحة ٢٨٥ وردت الوضيئة على شكل الرضية.

٥- أولها «كتاب العقائد ولباب الفوائد» لم يورده بونوالا في فهرسه على الرغم من دقته في مراجعة مواد إدريس، وهذا يعني أنه لم يرد في النسخة التي راجعها. وهناك شك بأنه يعود إلى علي بن الوليد صاحب «لباب الفوائد وصفوة العقائد».

٦- لا بد من وضع خاصلة في النص المطبوع بين كتاب ميدان العقول وفي المعاد ليظهرا عنوانين اثنين وليس واحداً.

٧- هناك إشارات عديدة إلى كتب أخرى قيل إنها للكرماني لكن ليس من الثابت نسبتها إليه لأسباب كثيرة. منها على سبيل المثال: رسالة أسبوع دور الستر (نشرها عارف تامر، سلمية ١٩٥٢، ص٦١ - ٦٦ ضمن مجموعة «أربع رسائل إسماعيلية»)؛ كتاب الخزائن وغيرها.

٨- صحيح أن «الأقوال» يضع، مقابل هذا الافتراض، كتاب «المصابيح» الذي من الممكن وصفه في وقت أبكر من كلا «الأقوال» و«معاصم».

٩- التنويهان الواردان في «الكافية» «لتنبيه الهادي» (ص١٦٥، ١٦٨) ليس لهما معنى واضح. والعلاقة بين العملين واضحة من إشارة «تنبيه الهادي» (ص٢٠٣) إلى «الكافية».

١٠- انظر مقالة حول أعمال حميد الدين الكرماني وكتبه في مجلة: Die Welat des Orients العدد ٩ (١٩٧٨)، ص ٢٥٩ - ٢٦١.

١١- النطقاء هم الأنبياء الذين يأتون بشريعة وكتاب مقدس، بينما الأسس هم خلفاؤهم المباشرون ويعملون على تقديم التأويل لتلك الشريعة والكتب المقدسة نفسها.

١٢- مجموعة رسائل الكرماني، ص١٠٢ - ١١٢.

١٣- الرسالة اللازمة في صوم شهر رمضان وحينها. نسخة غالب (مجموعة رسائل الكرماني، ص٦١ - ٨٠) تورد العنوان من دون «وحينها»، التي ترد في النص في موقعها المناسب (ص٦١) وكأنها جزء من العنوان.

١٤- هذا العنوان يجعل من الصعب تحديد ما إذا كان كتاباً واحداً أو كتابين منفصلين. فهو يظهر واحداً عن ادريس، إلا أنه يبدو كتابين في الأقوال (ص٩٧) وفي المعاصم (ص٢٧ب)، كتاب الحقائق، ورسالة المفاوز في الأقوال (ص١٠١ و١٠٣).

١٥- من غير الواضح كيف يجب قراءة هذا العنوان؛ المُقايس (للمقارنة) أو المقاييس (للقياس).

١٦- الصيغة البديل لهذا العنوان، ميزان العقل، في النسخ المطبوعة من راحة العقل لا تجد دعماً في المخطوطة التي عدت إليها والتي ورد فيها كميدان العقل.

١٧- إنها تذكر كلا المُقايس وميدان العقل في ذات الفقرة (ص٣٦٤).

١٨- أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، تح. صلاح الصاوي وغلام رضا أعواني (طهران، ١٩٧٧).

١٩- حققه كراوس في كتابه «رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي»، ص١٥ - ٩٦؛ وتضمن النص فقرة من أعلام النبوة، كما استخدم نص الأقوال للكرماني في تحقيقه للطب الروحاني.

٢٠- انظر الأقوال، ص٢.

٢١- هناك عدد من النسخ للقسم الثاني هذا. وقد عاينت اثنتين منها

يمتلكها معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. انظر كاسك، فهرس المخطوطات العربية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن، ١٩٨٤)، م١، ص١٥٥.

٢٢- معاصم، ص١٠٨ب.

٢٣- نشرها غالب في مجموعة رسائل الكرماني، ص١٤٨ - ١٨٢.

٢٤- نشرها غالب في مجموعة رسائل الكرماني، ص١١٣ - ١٣٣؛ وقبله نشرها محمد كامل حسين في «طائفة الدروز» ص٥٢ - ٧١؛ وغالب في الحركة الباطنية في الإسلام، ص٢٠٥ - ٢٣٤.

٢٥- نشرها غالب في مجموعة رسائل الكرماني، ص١٩ - ٢٦؛ وقبْله محمد كامل حسين (القاهرة، ١٩٥٢).

٢٦- نشرها غالب في مجموعة رسائل الكرماني، ص٢٧ - ٣٤؛ وحسين (القاهرة، ١٩٥٢).

٢٧- المصدر السابق: ص٣٥ - ٤٢.

٢٨- المصدر السابق، ص٤٣ - ٦٠.

٢٩- ما حاول الكرماني تقديمه هنا هو تقديم النصح للمتمردين وعلى رأسهم الأخرم لعلهم يعودون عما دعوا إليه من أمور رفضها قادة الدعوة.

٣٠- لا نعرف سوى القليل حول العنف الذي نشأ عن دعوة الأخرم والدرزي وحمزة، ولكن ليس من دليل حول الانغماس المباشر للدعوة فيه.

٣١- طبعت بصورة سيئة، ونسخة عارف تامر غير موثوقة (بيروت، ١٩٦٠).

٣٢- انظر ملاحظات المجدوع (ص٢٥٥ - ٢٥٦)، ولا سيما الشعر المقتبس في مدحه.

٣٣- راحة العقل، ص٢٣.

٣٤- حول التحقيقات انظر الببلوغرافيا، وحول تقييمها انظر:
De Smett, La Quie'tude de L'intellect, P.9, n.25.

حواشي الفصل الثالث

١- ص٥١. قمت بتجميع نص هذه الفقرة من هذه المخطوطة مع الجزء الذي يقابلها من مخطوطة فيضي مع بعض التعديلات.

٢- مثل الحالتين اللتين ذُكرتا في المباسم، ص١٢٥.

٣- أمثلة على ذلك: المضيئة، ص٤٥ و٥٩.

٤- راحة العقل، ص١٨ - ١٩.

٥- تنبيه الهادي، ص٤٣، ٦٤، ٦٧، ٧٤، ٨١، ٨٩؛ معاصم، ١٠٨ب.

٦- المصابيح، ص١٤٥ - ١٤٦.

٧- الوضيئة، ص١٠٣ب.

٧- الرياض، ص٨٨.

٩- الأقوال، ص١٣٧.

١٠- راحة العقل، ص٢٨٥ - ٢٨٦.

١١- المصدر السابق، ص٢٥٩ - ٢٦٠. يحتل الحجة أعلى منصب في الدعوة ما عدا باب الإمام.

١٢- الواعظة، ص١٤٤.

١٣- راحة العقل، ص١٨ - ١٩.

١٤- مثال: راحة العقل، ص١٩١، ١٩٢.

١٥- الرياض، ص١٧٣ - ١٧٤.

١٦- راحة العقل، ص٤٣٧.

١٧- تنبيه الهادي، الباب الخامس عشر، الفصلين ١ و٢.

١٨- المصدر السابق، ص ١٢٥ - ١٢٧.

١٩- المصدر السابق، ص٢٠٥.

٢٠- المصدر السابق، ص١٢٧ - ١٣٥؛ راحة العقل، ص٢٦٥.

٢١- تنبيه الهادي، ص١٤٩ - ١٥٣.

٢٢- المصدر السابق، ص١٨٩ - ١٩٩.

٢٣- انظر مقالة بول كراوس في مجلة Der Islam، العدد ١٩ (١٩٣١)، ص٢٤٣ - ٢٦٣؛ ومقالة بومستارك في ذات المجلة العدد ٢٠ (١٩٣٢)، ص٣٠٨ - ٣١٣.

٢٤- المصابيح، الوضيئة، راحة العقل ومعاصم.

٢٥- تولى هذا الرجل الوزارة سنة ٤٣٦هـ عقب وفاة الجرجرائي وقتل سنة ٤٤٠.

٢٦- الكافية، ص١٥٩.

٢٧- معاصم، ص١١٨آ.

٢٨- معاصم، ص١٠٣ب وفي أماكن أخرى.

٢٩- معاصم ٨١ب، ١٢ب، وأماكن أخرى.

٣٠- تنبيه الهادي، ص١٧٧.

٣١- راحة العقل، ص٣٦٣: هناك إشارات عديدة أخرى إلى الرازي هذا

لا يرد فيها ذكر لأي كتاب آخر سوى «الطب الروحاني».

٣٢- الرياض، ص١٢٦، ١٢٨، ٢١٨.

٣٣- المصابيح، ص١٢٥؛ الوضيئة، ص١٣١آ.

٣٤- الكافية، ص١٦٥؛ وراحة العقل، ص٢٢؛ وحول مؤلفات القاضي النعمان انظر بونوالا، ببلوغرافيا، ص٤٨ – ٦٨.

٣٥- حول الحروف العلوية (السماوية) السبع انظر الدرية، ص٢٥؛ راحة العقل، ص٣٤؛ الرياض، ص٧٩، ١٠٥، ١٥٧.

٣٦- إضافة إلى ذلك يذكر كتاب الرياض (ص٧٢ – ٧٣، ٩١ – ٩٣) الكتب التالية: النُصرة، الافتخار والمقاليد.

٣٧- انظر إلى تعليقاته الخاصة حول ذلك في سيرته الذاتية الواردة في الملحق آ.

٣٨- الرياض، ص٢١٣ – ٢١٤.

حواشي الفصل الرابع

١- القرآن الكريم، ٣/٧.

٢- لمزيد من المعلومات حول الدعوة خلال عهد الحاكم انظر مقالتي بهذا الخصوص في مجلة مركز الأبحاث الأمريكية في مصر، العدد ٣٠ (١٩٩٣)، ص١٦١ – ١٨٢.

٣- راحة العقل، ص٢٥٦.

٤- والأمر صحيح بالنسبة للعديد من المتصوفة.

٥- كتب الكرماني «الرسالة المضيئة» أيضاً مما أدى إلى ظهور تساؤل

حـول العـلاقـة مـا بـين المضـيـئـة والوضـيـئـة الأمـر الـذي لم يوضـحـه الكرماني.

٦- انظر راحة العقل، ص٣٨٥، حيث يظهر المعنى المجازي نفسه أيضاً. يلاحظ أن مـركـز علي فـي الكتـابات الإسـمـاعـيـليـة المبكرة كـان «الأسـاس» و«الوصي»، وهو أعلى من الأئمـة الذين تلوه، لـكن في كتـابات تلك الفترة اعتبر الإمام الأول هو الحسن أمـا الكرماني فـعدّ علياً على أنه الإمام الأول أيضاً.

٧- الوضيئة، ص٨ب.

٨- الوضيئة، ص٩ب - ١٠آ.

٩- تنبيه الهادي، ص٣٠.

١٠- المصابيح، ص٥٤.

١١- المصابيح، ص٦٤ - ٦٥.

١٢- الوضيئة، ص١٠آ - ١٠ب.

١٣- الوضيئة، ص١٠ب.

١٤- تنبيه الهادي، ص٩٣.

١٥- الأقوال، ص١١٤ - ١١٥.

١٦- الكافية، ص١٥٢.

١٧- الرياض، ص٢٢٩.

١٨- الوضيئة، ص١١آ.

١٩- الوضيئة، ص٤٠آ.

٢٠- المصابيح، ص٦١.

٢١- الوضيئة، ص٩٦ب.

٢٢- الوضيئة، ص٢٧ب.
٢٣- راحة العقل، ص٣٧٨ - ٣٧٩.

حواشي الفصل الخامس

١- الوضيئة، ص١١آ - ١١ب، حيث تتشهد بالقرآن (٥٠/٦ - ٨؛ ١٧/٨٨ - ٢٠؛ ٢٩/٢٠؛ ٥/٨٦ - ٧؛ ٢٠/٥١ و٨٤/٢٧).
٢- راحة العقل، ص٣٧ - ٣٨.
٣- المصابيح، ص٣٥ - ٣٧.
٤- المضيئة، ص٤٧.
٥- وسائل فهم ما هو خارج نطاق الحواس هي: الحد والقسمة والتحليل والتركيب والبرهان. انظر: معاصم الهدى، ص٤٨آ؛ راحة العقل، ص٤٤.
٦- راحة العقل، ص٤٠ - ٤١.
٧- المصدر السابق، ص٥١ - ٥٣.
٨- المصدر السابق، ص١٢٤، ١٢٦، ١٢٧ - ١٢٩.
٩- حول هذا الفعل واشتقاقاته انظر: الرياض، ص٧٢.
١٠- راحة العقل، ص٧٥ - ٧٩.
١١- ما إن تأتي إلى الوجود حتى تصبح خالدة.
١٢- راحة العقل، ص٨٩ - ٩٤.
١٣- المصدر السابق، ص٩٨.
١٤- الرياض، ص٧٥ - ٧٩.

١٥- راحة العقل، ص١٩٦.
١٦- المصدر السابق، ص١٢٤، ١٢٩، ١٣٧.
١٧- حول العقول العشرة عند الكرماني انظر دراسة دو سميت، De Smet, La Quie'tude de l'intellect, PP. 197 - 309.
١٨- حول العقل العاشر باعتباره العقل الفعّال، انظر راحة العقل، ص١٢٧ - ١٢٩.
١٩- ويقول أيضاً إن العقل الأول هو القلم والثاني هو اللوح، انظر الوضيئة، ص٣٣آ، بينما في راحة العقل، ص١٠١، يقول إن العقل الأول هو القلم والثاني هو القلم أيضاً.
٢٠- راحة العقل، ص١٠٨ - ١١٠.
٢١- حول النفس، انظر الرياض، ص١٢٠ - ١٢٢.
٢٢- تستمد موجودات النظام السفلي صفاتها من تلك الأعلى بحيث تماثل أو تمثل العلوية ضمن نظامها السفلي، لكن العلوية لا تمثل مجردات كلية بالنسبة للسفلية.
٢٣- الرياض، ص٧٥ - ٧٦.
٢٤- راحة العقل، ص٢٦٣.
٢٥- يقدم هنا نقطة هامة مستخلصة من ضرورة هذه الحركات الإهليلجية الثانوية في المدارات الأعظم للأفلاك. إذ هناك ستة أئمة لكل ناطق من النطقاء السبع. انظر راحة العقل، ص١٨٧.
٢٦- «لا لأجله بل لأجلها». الأقوال، ص٩٠.
٢٧- المصابيح، ص٤٠ و٣٠.
٢٨- الأقوال، ص٢٨.

٢٩- هذا هو الموضوع الرئيس للأقوال الذهبية، لكنه يظهر في أمكنة أخرى عديدة. انظر راحة العقل، ص٣٥٤ على سبيل المثال.

٣٠- الأقوال، ص٨٩ - ٩٠.

٣١- الأقوال، ص٧٣.

٣٢- الوضيئة، ص١٤آ - ١٦ب؛ الرياض، ص٢٢٢.

٣٣- راحة العقل، ص١٢٤، ١٣٧، ١٤٥.

٣٤- راحة العقل، ص١٤٦.

٣٥- الوضيئة، ص١٤آ؛ الرضية، ص٣٦.

حواشي الفصل السادس

١- راحة العقل، ص٢٨ - ٢٩.

٢- اللازمة، ص٧٦؛ وانظر دو سميت، راحة، ص١٧.

٣- انظر راحة العقل، ص٢٤٨.

٤- راحة العقل، ص٢٤٤.

٥- المصابيح، ص٧٥، ٦٢.

٦- الرياض، ص٢٢٩.

٧- معاصم الهدى، ص٤٠ب.

٨- الأقوال، ص٩١.

٩- راحة العقل، ص١٦٩.

١٠- حول «الصناعة النبوية» انظر راحة العقل، ص٣٤٣.

١١- راحة العقل، ص١٠٢.

١٢- الرياض، ص٨٩.
١٣- راحة العقل، ص١٨٦.
١٤- راحة العقل، ص٣٧٥ - ٣٧٦.
١٥- راحة العقل، ص٤٠٩ - ٤١٠.
١٦- راحة العقل، ص٤٠٤.
١٧- راحة العقل، ص٤١٩ - ٤٢٠.
١٨- راحة العقل، ص١٥ - ١٦.
١٩- راحة العقل، ص١٩١.
٢٠- راحة العقل، ص٢٧٣.
٢١- الأقوال، ص٢٨ -٢٩.
٢٢- حول الوصي/ الأساس انظر راحة العقل، ص١٠٢؛ الرياض، ص٨٣ - ٨٥.
٢٣- الوضيئة، ص٢٩آ.
٢٤- تنبيه الهادي، ص٢٩٧.
٢٥- راحة العقل، ص٢٩٧.
٢٦- الوضيئة، ص٣٩آ.
٢٧- راحة العقل، ص٢٠٨ - ٢١٠.
٢٨- راحة العقل، ص١٣٤ - ١٣٨.
٢٩- انظر مقالة دو سميت، «ميزان الديانة» إضافة إلى دراسته La Quie'tude.
٣٠- بافتراض أنه يصف الحالة الواقعية للأمور وليس مجرد نموذج نظري لما يمكن أن يكون في ظل ظروف مثالية.

٣١- الوضيئة، ص٩٧آ.
٣٢- تنبيه الهادي، ص٣٠، ٥٣، ٥٤.
٣٣- الرياض، ص١٢٢ - ١٢٣.
٣٤- راحة العقل، ص١٥ وص٣٣، ٧٤، ٨٣؛ الرياض، ص٥٩، ٧٣، ٧٩، ٨٨.
٣٥- الرياض، ص١٣٢ - ١٣٣.
٣٦- الرياض، ص٧٥؛ وراحة العقل، ص٨٤.
٣٧- يقول الملاك هو صورة محضة من غير مادة؛ انظر الوضيئة، ص١٤آ؛ الرياض، ص٢٢٢.
٣٨- راحة العقل، ص٤٣٤.

حواشي الملحق (آ)

١- ناقش السجستاني الإمامة من ناحية نظرية وفعلية لكنه لم يسم إماماً حاكماً.
٢- تحقيق النص العربي مع ترجمته إلى الإنكليزية من قبل ريتشارد ولزر (اكسفورد، ١٩٨٥).
٣- النص العربي من تحقيق فوزي النجار (بيروت ١٩٦٤).
٤- الترجمة الإنكليزية من قبل محمد مهدي (اثكا، ١٩٦٩). وتوجد ترجمة جزئية لتحصي السعادة في الفلسفة السياسية من العصر الوسيط، ص٥٨ - ٨٢.
٥- تحصيل السعادة، تح. جعفر الياسين (بيروت، ١٩٨٣)، ص٩٢- ٩٣.

٦- حول ابن سينا عموماً انظر مختلف المقالات الواردة في الموسوعة الإيرانية، م٣، ص٦٦ - ١١٠.

٧- النص العربي وترجمة انكليزية من قبل W. E. Gohlman، حياة ابن سينا (ألباني، ١٩٧٤)، ص١٨ - ١٩.

٨- بتقديري لم يكن على قيد الحياة آنئذ.

٩- الترجمة الانكليزية من قبل Wilard R. Trask (نيويورك، ١٩٦٠)، وقصة حي بن يقظان ص١٣٧ - ١٥٠.

حواشي الملحق (جـ)

١- يبدو أن هناك تناقضاً ما دام أنه أعلن في وقت سابق، في عنوان السور الثالث، أن الموجود الأول هو القلم. انظر حاشية رقم ١٩ في الفصل الخامس.

قائمة المصادر والمراجع

Abū Muḥammad, *Mukhtaṣar fī 'aqā'id al-thalāth wa'l-sab'īn firqa.* Ms. Istanbul 'Atif 1373; photocopy Indiana University Library.

al-Anṭākī, Yaḥyā b. Sa'īd, *History*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmūrī, Ṭarābilis, Lubnān, 1990.

Assaad, Sadik A., *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah (386/996–411/1021): A Poitical Study*, Beirut, 1974.

Baumstark, A., 'Zu den Schriftzitaten al-Kirmānīs,' *Der Islam*, 20 (1932), pp. 308–13.

Bosworth, C. Edmund, 'Bahā' al-Dawla', *EI2, Supplement*. pp. 118–19.

—— 'Mazyad, Banū,' *EI2*, vol. 6. pp. 965–6.

Bryer, David R., 'The Origins of the Druze Religion,' *Der Islam*. 52 (1975), pp. 47–84 and 239–64, and 53 (1976), pp. 5–27.

Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. by Willard R. Trask, New York, 1960.

Daftary, Farhad, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990.

De Smet, Daniel, 'Le *Kitâb Râḥat al-'Aql* de Ḥamîd al-Kirmânî et la cosmologie ismaélienne à l'époque fatimide,' *Acta Orientalia Belgica*, 7 (1992), pp. 81–91.

—— '*Mīzān ad-diyāna* ou l'équilibre entre science et religon dans la pensée ismaélienne,' *Acta Orientalia Belgica*, 8 (1993), pp. 247–54.

—— 'Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme,' *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1987), pp. 397–412.

—— *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIe s.)*, Louvain, 1995.

de Blois, François, 'The Oldest Known Fāṭimid Manuscript from Yemen,' *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, Offprint from vol. 14 (1984), pp. 1–7.

al-Fārābī, Abū Naṣr, *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. and trans. by Richard Walzer, Oxford, 1985.

—— *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. trans. by Muhsin Mahdi, Ithaca, NY, 1969.
—— *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, ed. Fauzi M. Najjar, Beirut, 1964.
—— *Taḥṣīl al-sa'āda*, ed. Ja'far Al-Yāsīn, Beirut, 1983.
Gacek, Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, vol. 1, London, 1984.
Ghālib, Muṣṭafā, *al-Ḥaraka al-Bāṭiniyya fī'l-Islām*, Beirut, 1982.
Goriawala, Mu'izz, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*, Bombay, 1965.
Halm, Heinz, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, 1997.
al-Hamdānī, Ḥusayn, *Maqālāt kitāb al-riyāḍ l'l-shaykh Aḥmad al-Kirmānī*, Hyderabad, 1358/1939.
Ḥusayn, Muḥammad Kāmil, *Ṭā'ifat al-durūz*, Cairo, 1962.
Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī'l-ta'rīkh*, ed. C. J. Tornberg, Leiden, 1964 (Beirut reprint).
Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān, *al-Muntaẓam*, vol. 7, Hyderabad, 1939.
Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *The Life of Ibn Sina*, ed. and trans. by W. E. Gohlman, Albany, NY., 1974.
Idrīs, 'Imād al-Dīn b. al-Hasan, *'Uyūn al-akhbār*, vol. 6, ed. M. Ghālib, Beirut, 1984.
Ivanow, W., *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tehran, 1963.
Jiwa, Shainool, 'Fāṭimid-Būyid Diplomacy During the Reign of al-'Azīz Billāh (365/975–386/996),' *Journal of Islamic Studies*, 3 (1992), pp. 57–71.
al-Karājikī, *Kanz al-fawā'id*, Beirut, 1985.
al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad, *al-Risāla al-durriyya fī ma'nā al-tawḥīd*, ed. M. Kāmil Ḥusayn, Cairo, 1952; ed. M. Ghālib in *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, pp. 19–26. Ms. Tübingen University.
—— *al-Risāla al-lāzima*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Abd al-Nāṣir in *Majallat Kulliyyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Qāhira*, 31 (1979), pp. 1–52; ed. M. Ghālib in *Majmū'at rasā'il*, pp. 61–80.
—— *Risālat al-nuzum fī muqābalat al-'awālim*, ed. M. Kāmil Ḥusayn, Cairo, 1952 (with *al-Durriyya*); ed. M. Ghālib in *Majmū'at rasā'il*, pp. 27–34. Ms. Tübingen University.
—— *al-Risāla al-raḍiyya*, ed. M. Ghālib in *Majmū'at rasā'il*, pp. 35–42. Ms. Tübingen University.
—— *al-Risāla al-waḍī'a fī ma'ālim al-dīn*. Ms. Fyzee Collection, Bombay University Library.

—— *al-Risāla al-wā'iẓa*. ed. M. Kāmil Ḥusayn in *Majallat Kulliyyat al-Ādāb, Jāmi'a Fu'ād al-Awwal*. 14 (1952), pp. 1–29; ed. M. Ghālib in *Majmū'at rasā'il*. pp. 134–47.
—— *Kitāb al-maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma* ed. M. Ghālib, Beirut, 1969
—— *Kitāb al-riyāḍ*. ed. 'Ārif Tāmir, Beirut, 1960; Ms. Hamdani Collection.
—— *Kitāb ma'āṣim al-hudā wa'l-iṣāba fī tafḍīl 'Alī 'alā al-ṣaḥāba*. Ms. 724, copied in Sūrat 1356/1937 and 107, undated, The Institute of Ismaili Studies Library, London. All specific citations, by folio number, are to Ms. 724.
—— *Kitāb rāḥat al-'aql*. ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. M. Ḥilmī, Cairo, 1953; ed. M. Ghālib, Beirut, 1967; Ms. Hamdani Collection (from photocopy ARCE, Cairo).
—— *Kitāb tanbīh al-hādī wa'l-mustahdī*, Ms. 723, in The Institute of Ismaili Studies Library, London. (See Gacek, p. 152). Ms. Fyzee Collection, Bombay University Library, no. 57 (Goriawala). References by page number to the first of these.
—— *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, ed. M. Ghālib, Beirut, 1983 (Containing *al-Durriyya, al-Nuẓum, al-Raḍiyya, al-Muḍī'a, al-Lāzima, al-Rawḍa, al-Zāhira, al-Ḥāwiya, Mabāsim, al-Wā'iẓa, al-Kāfiya*, and two treatises *Fī'l-radd 'alā man ankara [yunkiru] al-'ālam al-rūḥānī* and *Khazā'in al-adilla* not by al-Kirmānī).
—— *Risālat mabāsim al-bishārāt*, in Ḥusayn, *Ṭā'ifat al-durūz*, pp. 52–71; in Ghālib, *al-Ḥaraka al-Bāṭiniyya fī'l-Islām*, pp. 205–33, and in *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, pp. 113–33.
—— *al-Aqwāl al-dhahabiyya*, ed. Ṣalāh al-Ṣāwī, Tehran 1977.
Kraus, Paul, 'Hebräische und syrische Zitate in ismā'īlitischen Schriften,' *Der Islam*, 19 (1931), pp. 243–63.
Lerner, Ralph and Muhsin Mahdi, eds, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, NY, 1972.
Madelung, Wilferd, 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre,' *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43–135.
—— 'The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and "The Reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)",' *Journal of Near Eastern Studies*, 28 (1969), pp. 84–108 and 168–83.
al-Majdū', Ismā'īl b. 'Abd al-Rasūl, *Fihrist al-Majdū'*, ed. 'Alīnaqī Mūnzavī, Tehran, 1966.
al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi-akhbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-khulafā'*, vol. 1, ed. J. al-Shayyāl, Cairo, 1967, vols 2

and 3. ed. M. H. M. Ahmad, Cairo, 1971 and 1973.

McDermott, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid (d. 413/1022)*. Beirut, 1986.

al-Nu'man, al-Qadi Abū Hanifa, *Da'ā'im al-Islām*, ed. A. A. A. Fyzee, Cairo, 1951–61.

Peterson, Daniel, 'Hamid al-Dīn al-Kirmānī on Creation' in A. Hasnawi et al., eds, *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain–Paris, 1997, pp. 555–67.

Pines, S., 'Shī'ite terms and conceptions in Judah Halevi's Kuzari,' *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165–251.

Poonawala, Ismail K., 'Idris b. al-Ḥasan,' *EI2, Supplement*, p. 407.

—— *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu, California, 1977.

al-Rāzī, Abu Bakr Muḥammad b. Zakariyā', *Rasā'il falsafiyya*, ed. P. Kraus, Cairo, 1939.

—al-Rāzī, Abū Ḥātim Aḥmad, *A'lām al-nubuwwa*, ed. Ṣalāḥ al-Ṣāwī and G. A'wānī, Tehran, 1977.

—— *Kitāb al-iṣlāḥ*, Ms. Hamdani Collection.

Saleh, Abdel Hamid, 'Ibn Khalaf', *EI2, Supplement*, p. 390.

Sayyid, Ayman Fu'ād, 'Nuṣūṣ ḍā'i'a min Akhbār Miṣr li'l-Musabbiḥī,' *Annales Islamologiques*, 17 (1981), pp. 1–54.

al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Isḥāq, *Ithbāt al-nubuwwa* (or *al-nubuwwāt*), ed. 'Ā. Tāmir, Beirut, 1966. Ms. Fyzee Collection.

—— *Kitāb al-iftikhār*, ed. M. Ghālib, Beirut, 1980. A definitive edition by I. K Poonawala is not yet published and, until now, is available only from the editor.

—— *Kitāb al-maqālīd*, Ms. Hamdani Collection.

—— *Kitāb al-yanābī'*, ed. with partial trans. into French by H. Corbin in his *Trilogie ismaélienne*, Tehran and Paris, 1961. See also Walker, *The Wellsprings of Wisdom.*

Sourdel, D., 'al-Kādir bi'llāh,' *EI2*, vol. 4, pp. 378–9.

van Ess, Josef, 'Zur Chronologie der Werke des Ḥamīdaddīn al-Kirmānī' in 'Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie,' *Die Welt des Orients*, 9 (1978), pp. 255–61.

—— *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*, Heidelberg, 1977.

Walker, Paul E., *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996.

—— 'The Doctrine of Metempsychosis in Islam' in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, eds W. Hallaq and D. Little, Leiden, 1991, pp. 219–38.
—— *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge, 1993.
—— 'Fatimid Institutions of Learning,' *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), pp. 179–200.
—— 'The Ismaili Da'wa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Hākim,' *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), pp. 161–82.
—— 'Platonisms in Islamic Philosophy,' *Studia Islamica*, 79 (1994), pp. 5–25.
—— [Review of] *La Quiétude de l'Intellect* by D. De Smet, *Journal of the American Oriental Society*, 117 (1997), pp. 386–7.
—— *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's* Kitāb al-Yanābī', Salt Lake City, Utah, 1994.

الفهرس

يعرض هذا الكتاب [illegible] المفكر [illegible]
[illegible] الفاطمي الحاكم
بأمر الله الذي حكم بين سنة ٣٨٦/٩٩٦ [illegible]
٤١١/١٠٢١ [illegible]
[illegible] الكرماني [illegible]
شخصية هامة من العصر الذهبي للتعليم والثقافة في
الحركة الإسماعيلية [illegible]
[illegible]
[illegible] الكرماني على كل حال
[illegible]
[illegible] على الفهم الكامل لأفضل الأعمال الفلسفية
والعلمية العربية [illegible]
[illegible] عالم الفكر [illegible]
الكثير من الكتب والرسائل التي [illegible]
من الدين والفلسفة [illegible] ولم يعد يذكر إلا من
خلال هذا الكتاب فقط

ISBN [illegible]
EAN [illegible]